





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

رقم الإيداع في دار الوثائق العراقيّة : 2465 لسنة 2021 م

ISSN : 2709-0841

الافتتاحية

الدراسات والتحقيق


بسم الله الرحمن الرحيم

◉مجلّة علميّة فصليّة تُعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد .
◉تصدر عن المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة .
◉العدد : (33) رجب 1446 هـ .



فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد الثالث والثلاثون
شتاء 2025 م
رجب 1446 هـ

تصدر عن

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة
(يعنى بالإستراتيجيّة الدينيّة والمعرفيّة)

العراق / النّجف الأشرف

ثورة العشرين / شارع البريد / مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الفكري





الترقيم الدوليّ : ISSN: 2709 - 0841

هاتف إدارة المجلّة : (7717072696)-00964

موقع المجلّة على شبكة الإنترنت :Aqeeda.iicss.iq

البريد الإلكتروني للمركز : Islamic.css@gmail.com

البريد الإلكتروني للمجلة : Aqeedah.m@gmail.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقيّة : 2465 لسنة 2021 م .

عنوان الموقع : جمهوريّة العراق / النجف الأشرف - ثورة العشرين شارع البريد - مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الفكري .

دليل المؤلّف

تستقبل (مجلَّة العقيدة) البحوث والدراسات الجادّة الرصينة وفق قواعد البحث العلميّ الآتية:

١. يشترط في البحوث أو الدراسات أن تكون على وفق منهجيّة البحث العلميّ، وخطواته المعمول بها عالميًا.

٢. أن يكون البحث مرتبطًا بمحاور المجلّة الرئيسة الآتي ذكرها:

أ- الكلام القديم والجديد .

ب- الفكر المعاصر .

ت- شبهات وردود .

ث- مكتبة العقيدة .

ج- أدب العقيدة .

٣. تقديم ملخّص للبحث باللغتين العربيّة والإنجليزيّة، في حدود صفحة واحدة، على أن تتضمن عنوان البحث كاملاً.

٤. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/ الباحثين، جهة العمل، العنوان الوظيفي(إن وجد)، رقم الهاتف، البريد الإلكتروني.

٥. تكون الهوامش في متن كل صفحة والمصادر والمراجع في نهاية البحث، أما طريقة كتابة المصادر والمراجع فتكتب على وفق الصيغة العالميّة المعروفة بـ (chicago) وهي كالآتي: اللقب، اسم المؤلف، عنوان الكتاب، الترجمة، الطبعة، المجلد أو الجزء، مكان الطبع، اسم المطبعة، سنة الطبع.

٦. يزوَّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبية تُضاف قائمة المصادر والمراجع بها منفصلة عن قائمة المراجع والمصادر العربيّة، ويراعى في إعدادِهما الترتيب (الألف بائي) لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.

٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلّة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدرها، أو مصادرها، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٨. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث ينشر في المجلّة للمرّة الأولى، وأن يشير فيما إذا كان البحث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو ندوة علميّة، كما يلزم أن يشار إلى اسم الجهة العلميّة، أو غير العلميّة، التي قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

٩. أن لا يكون البحث منشورًا في وسيلة نشر أخرى، وبخلافه يتحمل الباحث كل التبعات القانونيّة المترتِّبة على ذلك.

١٠. يقدم البحث مطبوعًا على ورق (A٤)، مع قرص مدمج (CD) وبما لا يقلّ عن (٢٥) صفحة بخط «simplified Arabic» حجم (١٦) للمتن، و(١٤) للهامش، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

١١. ترتيب البحوث في المجلّة خاضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الكاتِب وأهمية البحث.

١٢. تخضع البحوث لتقويم سرّيّ؛ لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تقبل، ووفق الآليّة الآتية:

أ- يُبَلَّغ الباحث باستلام المادة المرسلة للنشر خلال مدة أقصاها

أسبوع من تأريخ التسلّم.

ب- يُبَلَّغ أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج- البحوث التي يرى المقوّمون الحاجة إلى إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًا للنشر في موعد أقصاه أسبوع واحد.

د- البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها بالرفض من دون ضرورة لإبداء أسباب الرفض.

هـ- يمُنح كلّ باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ومكافأة مالية مجزية، ويعتمد ذلك على درجة تقييم البحث وأصالته.

سياسة النشر في المجلّة

تسعى المجلّة تقديم فرص متساوية لجميع الباحثين، حيث تقبل الأبحاث العلمية استنادًا إلى محتواها العلميّ وأصالتها، وترى المجلّة أنّ الالتزام بأخلاقيات النشر المهنية تُعد أهمية قصوى يجب على الباحثين والمحكّمين مراعاتها؛ لتحقيق أهداف المجلّة ورؤاها العلميّة.

وفيما يأتي بيان أخلاقيات النشر العلميّ الخاصّ بالمجلّة، ويتضمن لوائح وأنظمة أخلاقيّة خاصّة برئيس التحرير، وأعضاء هيئة التحرير، والمحكّمين، والباحثين، كما يتوافق مع مبادئ لجنة أخلاقيات النشر العالمية(COPE):

١) يقوم رئيس التحرير بمتابعة وتقييم البحوث تقييمًا أوليًا، والنظر

في مدى صلاحيتها للنشر، أو الاعتذار من النشر، قبل إرسالها إلى السادة المحكّمين.

٢) يتولىّ رئيس تحرير المجلّة بالتعاون مع هيئة التحرير وذوي الاختصاص من خارج هيئة التحرير مسؤولية اختيار المحكّمين المناسبين على وفق موضوع البحث، واختصاص المحكّم بسريّة تامة.

٣) تقدّم المجلّة في ضوء تقارير المحكّمين والخبراء خدمة دعم فنيّ ومنهجيّ ومعلوماتيّ للباحثين بمقدار ما يقتضيه البحث ويخدم جودته.

٤) الالتزام بعدم التمييز بين الباحثين على أساس العرق، أو الجنس، أو النوع الاجتماعيّ، أو المعتقد الدينيّ أو القيميّ، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومنهج البحث، ومهارات التفكير العلميّ في عرض الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها وتحليلها.

٥) تلتزم المجلّة بعدم استخدام أيّ عضو من أعضاء هيئتها، أو المحكّمينأفكار البحوث غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال على المجلّة في أبحاثهم الخاصّة.

٦) يتعهد الباحثون بأصالة أبحاثهم واستيفائها للمعايير المهنيّة والأخلاقيّة والعلميّة، وما يترتب على ذلك من مصداقية عالية في تقديم النتائج من دون أي تغيير أو تحريف عليها.

٧) يلتزم الباحثون باستخدام الطريقة العلميّة الممنهجة في الوصول إلى الحقيقة.

٨) التزام الباحثين بالحيادية والابتعاد عن التعصب والتزمّت

والتمسك بالرأي والذاتيّة، وأن يكون الباحث منفتحًا على الحقيقة العلميّة.

٩) يلزم الباحثين اعتمادُ الأدلة والبراهين الكافية لإثبات صحة النظريات والفرضيات للتوصل إلى الرأي المنطقي المعزز بالأدلة.

١٠) يلتزم المحكّمون بالتأكد من خلو الأبحاث من الانتحال، كما يلزمهم الإشارة إلى جميع الأعمال المنشورة التي انتُحل منها.

إلى /
العدد :
التأريخ :

م / تعهّد وإقرار

يسرّ هيئة تحرير (مجلّة العقيدة) إعلام جنابكم الكريم بأنّها قد استلمتْ بحثكم الموسومبـ (...).

فيرجى تفضّلكم بملئ أنموذج التعهّد المرفق ربطًا في أقرب وقت ممكن؛ ليتسنى لنا المباشرة بإجراءات التقييم العلميّ، بعد استلام التعهّد
.. مع التقدير ...
مدير التحرير

د. عمار عبد الرزاق الصغير

م / تعهّد وإقرار

إنيّ الموقّع في أدناه (............................) وبحثي الموسوم بـ (............................)

أتعهّد بما يأتي:

١- البحث غير منشور سابقًا، ولم أقدّمه لأية جهة لنشره كاملاً أو ملخصًا، وهو غير مستلّ من رسالة، أو أطروحة، أو كتاب أو غيرها.

٢- التقيّد بتعليمات النشر وأخلاقياته المطلوب مراعاتها في البحوث المنشورة في المجلّة، وتدقيق البحث لغويًا.

٣- الالتزام بتعديل البحث حسب ملاحظات هيئة التحرير المستندة إلى تقرير المقيّم العلمي.

٤- عدم التصرّف بالبحث بعد صدور قبول النشر من المجلّة، إلاّ بعد حصولي على موافقة خطّيّة من رئيس التحرير.

٥- حمل المسؤوليّة القانونيّة والأخلاقيّة عن كل ما يرد في البحث من معلومات.

كما أقرّ بما يأتي:

١- ملكيّتي الفكريّة للبحث.

٢- التنازل عن حقوق الطبع والنشر والتوزيع -الورقي والإلكتروني- كافّة لمجلّة العقيدة أو من تخوّله.

وبخلاف ذلك أتحمّل التبعات القانونيّة كافّة، ولأجله وقّعت.

اسم الباحث: (....)

اسم الوزارة والجامعة والكليّة أو المؤسّسة التي يعمل بها الباحث:

(...)

البريد الإلكترونيّ للباحث (...)

رقم الهاتف: (...)

أسماء الباحثين المشاركين إن وجدوا (...)

توقيع الباحث

التاريخ//٢٠٢ م الموافق://١٤٤هـ

دليل المقوّمين

تحرص (مجلّة العقيدة) على ضمان أعلى درجات الكفاءة والإنصاف في عملية التقويم، فضلاً عن ضمان توحيد آليّة التقويم، والاتفاق على مراحلها، وتأكيد أهمية استيفاء معايير التقويم المنصف والدقيق؛ لذلك نرى أن المهمّة الأساسيّة للمقوّم العلميّ للبحوث، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصّصه العلميّ بعناية فائقة، ويقوّمه على وفق منظور علميّ أكاديمي ّلا يخضع لآرائه الشخصيّة، ثم يقوم بتثبيت ملحوظاته الصادقة حول البحث.

وأن يُعاد البحث إلى المجلّة في مدة لا تتجاوز خمسة عشر يومًا، ويتم التقييم على وفق المحددات الآتية:

١) مدى اتساق العنوان مع المحتوى.

٢) سلامة المنهج العلميّ المستخدم مع المحتوى.

٣) مدى توثيق المصادر والمراجع وحداثتها.

٤) الأصالة والقيمة العلميّة المضافة في حقل المعرفة.

٥) توافق البحث مع السياسة العامة للمجلّة، وضوابط النشر فيها.

٦) عدم الاستلال من دراسات سابقة، ومع ثبوت الاستلال يلتزم المقوّم ببيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلّة.

٧) بيان ما إذا كان ملخّص البحث يصف بشكل واضح مضمون البحث وفكرته، باللغتين العربيّة والانكليزية.

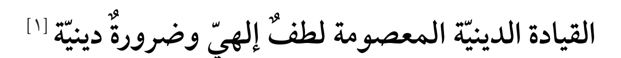
٨) بيان مدى استناد النتائج التي توصل إليها الباحث إلى الأطر النظرية التي اعتمد عليها.

٩) عملية التقويم تتم بشكل سرّي، وليس من حقِّ المؤلّف الاطلاع على أيّ جانب منها، وتسلّم الملحوظات مكتوبة إلى مدير التحرير.

١٠) إن ملحوظات المقوّم العلميّة وتوصياته ستعتمد بشكل رئيس في قرار قبول البحث للنشر من عدمه.

افتتاحية العدد /

الدراسات و التحقيق



القيادة الدينيّة المعصومة لطفٌ إلهيّ وضرورةٌ دينيّة [1]

مدير التحرير
د. عمّار عبد الرَّزّاق الصَّغير

يعدّ وجود قيادةٍ معصومةٍ لنظامٍ تشريعيّ صحيح الركن الأساس في صلاح المجتمع وتقدّمه؛ فلهما الثقل الأكبر في بناء الإنسان واستقامة سلوكه، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الأصل حينما ارتضى كمال الدين بعد النصّ على القيادة الصالحة المعصومة، قال تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾[2]؛ وعلّة ذلك أنّ القيادة الصالحة في إعداد المجتمع السليم أكثر تأثيراً وفاعليةً من دور الأسرة والوراثة وغيرها من العوامل التي تتدخل في بناء شخصية الإنسان.

كان وما يزال مشروع أهل البيت عليهم السلام، تبليغ حقائق الإسلام وتجسيدها، وتحقيق الأهداف الكبرى التي تتوخاها الرسالة المحمدية؛ ليظهر وجهها المشرق الذي أرادته السماء. وهذا الهمّ يتخطّى دائرة الخلافة كسلطةٍ وإدارةٍ بكلّ ما تحمل من مدياتٍ وأبعادٍ إلى بيان معارف الإسلام، وتطبيق أحكام الله (عزَّ وجلّ)، ممّا يتطلّب وجود قيادةٍ إلهيةٍ ترعى شؤون الأمة وهدايتها، حتى

---

[1] بيّن المتكلمين بأنّ المراد من قاعدة اللطف هو كلّ ما يفعله الله بالعبد مماّ يؤثر على المكلّف ويحثه على فعل الطاعة وترك المعصية بشكل يقربه إلى امتثال أوامر الله تعالى والابتعاد عن ارتكاب نواهيه. مثل إرسال الأنبياء لتعريف الناس بشريعته وهديهم إلى سبيل الرشاد ويقيمون العدل والقسط بين العباد، وذلك كلّه يكون داعيًا لتقرب الناس لله وطاعته. فهو تكرّمٌ وتلّطفٌ من الله على العباد.
ظ: الرباني الكلبايكاني، القواعد الكلامية، ص ١٠٤ وما بعدها.

[2] سورة المائدة:٣.

إذا حيل بينها وبين استلام زمام الحكم والسلطة، فذلك يحدّ من دائرة نشاطها، ويقيّد حدود الانتفاع منها، لكنه لا يلغي دورها، ولا ينفي ضرورة وجودها.

وقد منَّ اللهُ تعالى على الأمة بكافة العناصر المؤسّسة والضامنة لبناء المجتمع السليم عقيدةً وسلوكًا ونظامًا؛ وأهمها منظومة معارف وتشريعات وأخلاق محكمة متكاملة، ونموذج أعلى يُقتدى به متمثّلاً بالرسول ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام الذين لهم صلةٌ وثيقةٌ بالغيب واطلاعٌ مشفوعٌ بالإذن الإلهي.

إذن فالمعصوم عليه السلام ضرورة اقتضتها طبيعة الرسالة الإلهيّة، ومسيرة الهداية الربانيّة، وبناء المجتمع الإسلامي السليم، وتجنبًا للمتناقضات والسلبيات التي تفرزها طبيعة النفوس الأمّارة بالسوء، والعصور والحضارات المشوهة.

وفقاً لذلك؛ تضطلع القيادة الصالحة المعصومة التي أرادها الإسلام بثلاث مهامٍ أساسيةٍ لها القدرة على تحقيقها:

١- تبليغ القوانين الإلهية وتطبيقها.
٢- بناء المجتمع السليم عقيدةً وسلوكًا.
٣- صيانة الدين وحفظه.

إذ أنه لا يتيسّر لأيّ قيادةٍ أداء هذه المهام على وجه التمام والكمال من دون أيّ خللٍ زللٍ، سوى قيادة المعصوم عليه السلام، الذي يهدي بتسديد الله من اقتدى بهداه إلى الصراط المستقيم، وإلى سبيل الرشاد: ﴿**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ**﴾ [١]، فالإمامة نظامٌ يقود الأمة في هذا الطريق، ويسيرّها فيه، وفي ضوء عقيدة أتباع أهل البيت عليهم السلام «يحتاج الإنسان إلى قيادة المعصوم كي يطوي الطريق إلى تكامله، ويتعذّر تحقق المجتمع الإلهي الإنساني المثالي بدون إمامته وقيادته». [٢]

[١] سورة الأنبياء :٧٣.

[٢] الريشهري، محمد القيادة في الإسلام، ٥٠ وما بعدها.



فكانوا عليهم السلام مرجعية عليا في شتّى الجوانب، برهنت سنّتهم القوليّة، وسيرتهم العمليّة على أهليتهم في أنْ يكونوا أئمةً يدعون الى الحق، ويهدون إليه.

وقد استطاعوا تحقيق أمرين أساسيين عبر خطّة النضال التي انتهجوها وسار خلفها الفقهاء العدول عبر النيابة العامة، وهما:

• تجريد الحكومات من شرعيتها بوساطة تقنين التعاون معها.

• عرض النموذج الصالح الذي أرادته السماء قولاً وعملاً. وفي ذلك تيسير لسبل هداية المسلمين، وصلاحهم.

إذًا فالحاجة الى المعصوم تكون ضرورةً دائمةً؛ تتمثّل في دوره التربوي بوصفه قدوةً صالحةً كاملةً، ودوره في حفظ المجتمع، وهدايته بوصفه إمامًا وهاديًا معصومًا، فتلك حاجةٌ فطريةٌ عقليةٌ وشرعيّةٌ مستدامةٌ بدوام وجود الإنسان في هذا العالم. في دلائل قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ**﴾، قال الإمام الصادق عليه السلام: «**كلّ إمامٍ هادٍ لكلّ قومٍ في زمانهم**»[١]، وقد استفاد الصدوق من هذا المعنى في أنّه «**دليلٌ على أنّه لم تخلُ الأرضُ من هداةٍ في كلّ قومٍ وكلّ عصرٍ تلزم العبادَ الحجةُ لله (عزَّ وجلَّ) بهم من الأنبياء والأوصياء. فالهداة من الأنبياء والأوصياء لا يجوز انقطاعهم ما دام التكليف من الله (عزَّ وجلَّ) لازمًا للعباد**»[٢].

لماذا رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام

إنّ إمضاءات القرآن الكريم للأثر الصادر من النبيّ ومن بعده أهل بيته الكرام (قولاً وفعلاً وتقريرًا) دالٌ على أنّ حقيقة أثرهم من حقيقة هذه الرسالة، ولا أدلّ على ذلك من قوله: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ**

[١] الصدوق، كمال الدين، ٦٩٥/١، الحويزي، عبد علي، تفسير نور الثقلين، ج٢ / ٤٨٣ / ١٩.

[٢] كمال الدين وتمام النعمة، ج ٦٩٥/١.

﴿إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [١]، إذ أوجب العمل بما يصدر منه ﷺ أمرًا أو نهيًا، مماّ «ألزم الخلق تصديقه في جميع ما أخبر عنه، في أمر الدنيا والآخرة، وألزمهم اتّباعه و الاقتداء به »[٢]، فما يريده ﷺ وعلى هداه أهل بيته في طول الأمر الإلهي؛ فلا يبعث الله نبيًّا وينصّ على إمامة من بعده وبينهما تباينٌ أو اختلاف.

وإنّ النصّ القرآني كثيراً ما أرشد الى هذه الحقيقة مثل قوله تعالى: **﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾** [٣]، وقوله تعالى: **﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾** [٤]؛ بل علّق الإيمان على القبول والتسليم بحكم النبيّ: **﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا** [٥]**﴾**، فلا إيمان من دون الاحتكام إليه، بل ترك الاحتكام إليه موجبٌ للشرك[٦] والكفر[٧]، وهذا التعليق دليل التطابق بين حُكم القرآن وحُكم النبيّ، وصلاح قيادته وأهل بيته في هداية الإنسان لما فيه الخير والفلاح **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾** [٨].

ذلك أنّ نجاح الرسالة يعتمد على إيجاد النموذج الأفضل؛ للبرهنة على الأهلية في قيادة البشرية، في أنْ يكون الأفضل في خصائصه النفسية، والعقلية

[١] سورة: الحشر: ٧.

[٢] الغزالي، كتاب الأربعين، ٢٠.

[٣] سورة البقرة: ١٣٧.

[٤] سورة آل عمران: ٣١.

[٥] سورة النساء: ٦٥.

[٦] ظ: الكليني. الكافي ج١ ص ٣٩٠ باب التسليم.

[٧] ظ: الرازي. مفاتيح الغيب ج١٠ /١٥٥، قال: هذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول وفي ص ١٦٥ انه لابد من حصول الانقياد في الظاهر وفي القلب.

[٨] سورة النساء: ٥٩.



والقلبية والسلوكية، ويعتمد كذلك على استبعاد أيّ تصوّرٍ سلبي عن القائد والإمام والخليفة؛ لأنّ هذا يشكل خللاً في معيار الأفضلية، فكيف يرجح المفضول مع وجود الفاضل؟

واقتضت حكمة الله وعنايته بهم عليهم السلام، وعلمه بطبيعة استعدادهم وقابليتهم، أنْ قدَّرهم قادةً إلهيين قبل وجودهم [١]، وسلك بهم سبلَ الهداية قبل تولّيهم، فكان جزاؤهم مقدّماً على عملهم؛ لأنّ « الجزاء في نمطه الإعدادي متقدّمٌ على العمل في الاصطفاء والعصمة بخلافه في الصفات الكسبية، فإنّها تتأخر عن الكسب والعمل »[٢]. فهو إعدادٌ وتأهيلٌ خاصٌّ مناسبٌ وطبيعةٌ المسؤولية، حتى يحصل الوثوق والتسليم لما يأتي به، فيترك الوحي الإلهي أثرًا عظيمًا وعميقًا على شخصية حامل الوحي، و يثير قواه ويحدث فيه تطورًا باتجاه خير البشرية ونموها وإصلاحها، ويعمل بنظرةٍ واقعيةٍ، ويهب له جزمًا وتصميمًا منقطع النظير[٣]

وقد تجلّت هذه المفاهيم واضحةً في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً**﴾ [٤]، إذ حدَّ اللغويون الأسْوَةَ بأنّها من « تَأَسَّى بِهِ: اتَّبَعَ فِعْلَه، واقتَدَى بِهِ » [٥]، فرسول الله صلى الله عليه وآله هو القدوة التي أُلزم الناس التأسّيَ به، واتباعه والاقتداء بما يؤثر عنه، و المتأسّي هو الذي يقتدي برسول الله صلى الله عليه وآله ، فضابطة التأسّي هي المتابعة في العمل والأثر، وعِلة ذلك « لأنه بعث ليعرفنا مصالحنا، فلو لم نرجع الى قوله لأدّى إلى خروجه

[١] يدل على هذا النص من زيارة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام « **السلام عليك يا ممتحنة، امتحنك الله الذي خلقك قبل أن يخلقك، فوجدك لما امتحنك صابرة**» الطوسي، محمد بن الحسن شيخ الطائفة، تهذيب الأحكام، ١٠/٦، باب زيارة رسولَ الله صلى الله عليه وآله ح: ١٢.

[٢] السند، محمد، الوراثة الاصطفائية للزهراء، ٤٩.

[٣] ظ: مطهري، الوحي والنبوة، ٨.

[٤] سورة الأحزاب: ٢١.

[٥] الزبيدي، تاج العروس، ج ٣٧ / ٧٧ فصل اسو.

من أنْ يكون رسولاً»[١].

ويتجلّى عمق دلالة التأسّي في فعل الكون من قوله (لقد كان لكم)، وهو يدلّ على «الاستقرار والاستمرار في الماضي إشارة إلى كونه تكليفاً ثابتاً مستمراً»[٢]، أي على عدم التقيد بالزمن بأيّ حال، لتشغل حيزاً غير متناهٍ من كيفيات التأسي ومدياته. وهذه المرجعية في التأسي مُظهِرة لوثاقة جميع ما يصدر منه، فلا يصدر منه إلّا ما وافق الإرادة الإلهية، وهذا التفويض لا يمكن تصور صدوره من الله مع إمكانية أنْ يأتي النبيّ ﷺ وأهل بيته خلافه.

يتضمّن العدد من مجلة العقيدة التي يصدرها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية أبحاثًا معرفيةً تنطلق من فكر أهل البيت عليهم السلام وتراثهم ومرتكزات منظومتهم الثقافية، ففيه بحثٌ حول (**معاني الحرية**) يتناول دلالاتها التربوية والأخلاقية والعلمية المتمثّلة بعشرة معانٍ يناقشها نقاشًا كلاميًّا دقيقًا. والبحث الثاني بعنوان (**إشكالية أسماء الإمام الحسن عليه السلام**) المجتبى ناقش فيه الباحث الروايات الموضوعة في تعدّد أسماء الإمام الحسن السبط، والهدف من وضع تلك الروايات.

كذلك نطالع بحث حول (**مظلومية أم المؤمنين السيدة خديجة عليها السلام**) متناولاً فضلها وتضحياتها وجهادها وسبقها للإسلام وسائر مناقبها، ومدافعًا عن سيرتها المباركة ضد تزييف بعض المؤرخين الحاقدين والساعين لإسقاط مكانتها ومنزلتها، ومستعرضًا دوافع ذلك والأهداف الكامنة خلفه.

وفي العدد بحثٌ بعنوان (**تحقيق الحياة الطيبة باتّباع المعصومين عليهم السلام**) بيّن فيه الباحث أنّ اتّباع المعصومين عليهم السلام ضمانٌ لتحقيق سعادة الإنسان، مخصّصًا الحديث عن دراسة العصر الذي يتبع ظهور الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف.

---

[١] الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، ج٢ / ٥٧٢.

[٢] الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١٦ / ٢٨٨.

أمّا في باب الدراسات والتحقيق نجد ثلاثة بحوثٍ علميةٍ تخصصيّة، الأول منها حول (**ولادة الإمام الكاظم**عليه السلام **وشهادته**)، وهو ضمن سلسلة تنشرها المجلة دوريًّا، يحقّق الباحث فيها تاريخ ولادة الأئمة عليهم السلام واستشهادهم في متون الكتب الروائية والتاريخية وكتب السيرة. والثاني منها بعنوان (**مدرسة أصفهان الكلامية**) ونشاطها العلمي المتمثّل في ثلاثة تيّاراتٍ كلاميةٍ: التيار الروائي، والتيار العقلي، والتيار الفلسفي. والبحث الثالث قراءةٌ في كتاب (**نقد الخطاب الديني**) لنصر حامد أبو زيد (الحلقة الأولى)، يستعرض فيه الباحث أصل الكتاب وأقسامه ومحللاً وناقدًا لبنيته ومرتكزاته ومبينًا مواطن الضعف فيه والانتقائية وتشبعه بالبعد الليبرالي في إسقاط الأسس الفكرية للعلمانية على موادّ التراث الديني.

نأمل أنْ تُقدّم أبحاث هذا العدد منفعةً معرفيّةً للقرّاء الكرام وعقيدتهم.

واللهُ وليُّ التوفيق.

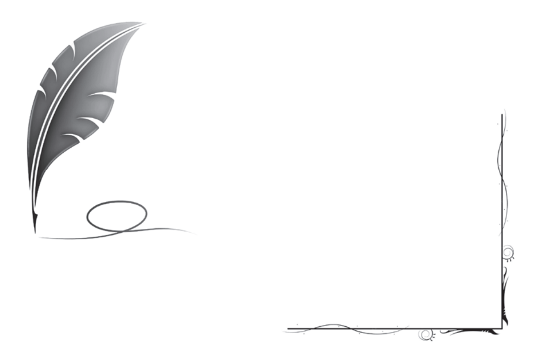
النجف الأشرف / الثالث عشر من رجب / ١٤٤٦هـ

٢٠٢٥/١/١٤



معاني الحرّيّة (*)

الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي (طاب ثراه)



(*) مُستلٌّ من كتاب حقوق الانسان من منظور الإسلام للشيخ المصباح اليزدي رحمه الله: ، ط٢، قم: مؤسسة الامام الخميني، ١٣٩٢ش الصفحات ١٣٥-١٦٠. تعريب هاشم مرتضى.

الملخّص[١]

تعنى هذه الدراسة البحث عن معاني الحرية ودلالاتها، لاسيّما التربوية والاخلاقية وفلسفة العلوم، وتناقشها بتحليلٍ موضوعيّ، وتقويمٍ علميّ دقيق.

فتأتي على عشرة معانٍ متنوعةٍ منها حرية الاختيار وعدم إجباره على خياراته، وتعين بأنّ معنى الاجبار مرفوضٌ لتعارضه مع فلسفة تأسيس نظامٍ قيميّ تربويّ قائمٍ على اختيار الحسن ورفض القبيح؛ إذ لا يقوم ذلك إلّا بحرية إرادة الانسان المحدودة.

ومن المعاني الاستقلال الوجودي، فلا تتقيد بالإنسان مسؤولية يكون مجبراً عليها؛ بل هو يحدد مسؤولياته باختياره، ويضع لنفسه تكاليفه بحسب اقتضائاته وقابليته. وهذا المعنى يتعارض مع التوحيد وعقيدة المملوكية والعبودية لله على الإنسان، فهو تعالى العلّة الإيجادية للإنسان، وبيده مقدراته وأفعاله.

ومن المعاني الأخرى هو عدم تعلّق الانسان بالأشياء فطريًّا، والحرية الشمولية المطلقة، والاستقلال بالشخصيّة الحقوقية.

وغير ذلك مما سيتناوله البحث بالتحليل والنقد، وتمييز المعنى السليم من غيره.

الكلمات المفتاحية : الاختيار، الحرية، الانسان .

---

[١] إدارة التحرير

توطئة:

لمّا كانت الحرّيّات الفرديّة تكوّن المحور الإسلامي للإعلان العالمي لحقوق الإنساني، يُعدّ البحث عن معاني الحرّيّة من المباحث الهامّة في العلوم الإنسانيّة لا سيّما حقوق الإنسان. وفي الواقع أنّ كلمة الحرّيّة اليوم تحمل معنًى قيميًّا، وتتلقّاها جميع المجتمعات كقيمةٍ ثابتةٍ ومطلقة. كما يُبحث في فلسفة الحقوق أيضًا عن الحرّيّة وتأثيرها في القوانين والأحكام الاجتماعيّة والحقوقيّة. ومع قطع النظر عن هذا فإنّ جميع العلوم الإسلاميّة لها ارتباط بهذا المفهوم؛ لذا كثرت البحوث والدراسات حول هذه الكلمة ومعانيها الاصطلاحيّة، وتمّ تأليف كتب كثيرةٍ في تاريخ الثقافة والمعرفة البشريّة حول هذا الموضوع.

ولكن مع هذا ما زالت هناك أمورٌ غير مذكورةٍ، ومشاكل مغلقةٍ وإبهامات؛ لذا ولأجل حلّ بعض المسائل من قبيل: منشأ الحرّيّة، وهل للحرّيّة قيمة مطلقة أم محدودة؟ نعتقد في البداية بلزوم تشخيص المعاني الاصطلاحيّة المختلفة لهذه الكلمة في الأدبيّات والثقافة قبل كلّ شيء، كي لا يحصل أيّ خطأ، وتصان النقود والآراء من الفوضى والخطأ.

تكشف الدراسات المختلفة أنّ لكلمة الحرّيّة اثني عشر معنى مختلفًا، بعضها فلسفي، وبعضها يرتبط بالأخلاق والتعليم والتربية، ويدخل بعضها الآخر في نطاق العلم أو فلسفة الحقوق. علمًا بأنّ بعض هذه المعاني مقبولةٌ من وجهة نظرٍ إسلاميّة. وسنشير إليها فيما يلي:

١- الاختيار

قد يراد من (حرّيّة الإنسان) أنّ الإنسان موجودٌ مختارٌ تكوينًا، وله إرادةٌ حرّة، بمعنى أنّ له حرّيّة العمل والاختيار في أيّ حالةٍ وموضوعٍ كيفما شاء، وهذا

المعنى من الحرّيّة مثار البحث والجدل في قسم علم نفس الفلسفة - علم النفس الفلسفي لا التجريبي -، فقد أنكره بعض الفلاسفة والمتكلّمين، وذهبوا إلى أنّ الإنسان لا اختيار له في أفعاله كالجماد والنبات وسائر الحيوانات، وقد أذعن البعض الآخر بأصل حرّيّة الإرادة والاختيار، فليس الإنسان مجبراً على طي طريقٍ خاصٍّ في الحياة، وأنْ ينمو كما يتمّ إنماؤه.

ولا شك في عدم وجود أيّ مجالٍ للبحث عن نظام القيم (الأخلاقيّة، التعليم والتربية والحقوق) في الاتّجاه الجبري، وبعبارةٍ أُخرى لو لم يكن ثمّة اختيارٌ وحرّيّةٌ التكوينيّة، بل كانت جميع أفعال الإنسان جبريّة، لما أمكن جعل مفهوم ومعنى للينبغي واللاينبغي، والحسن والقبح، والمدح والذم، والثواب والعقاب، والتكليف والمسؤوليّة؛ لأنّه لا يمكن تأسيس أيّ نظامٍ أخلاقيّ وتربويّ وحقوقيّ إلّا بعد قبول أصل الاختيار وحرّيّة إرادة الإنسان. وعليه فمن يبدع نظامًا قيميًّا أو من يدافع عن ذلك النظام القيمي وينضوي تحته، يكون مذعنًا لاختيار الإنسان التكويني. وبعبارةٍ أخرى أنّ الرؤية التكوينيّة المبتنية على الجبر عقيمةٌ لا تولد إيديولوجيًّا إطلاقًا.

هذا المعنى من الحرّيّة الذي يُعدّ أساس جميع المباحث الحقوقيّة والتربويّة والأخلاقيّة، مفهومٌ فلسفيّ صِرْف، ولا يرتبط بنطاق الحقوق ارتباطًا مباشرًا، وقد تمّ قبوله في جميع الأنظمة القيميّة ومنها الحقوقيّة كأصلٍ موضوعي، وتتكفّل الفلسفة إثباته.

إنّ اختيار الإنسان عندنا أمرٌ مسلّمٌ به ومقبول، ولكن لا بدّ من عدم الإفراط في تعيين حدود الاختيار، إذ كما أنّ شبهات الحرّيّة قابلةٌ للدفع، فإنّ حرّيّة إرادة الإنسان أيضًا محدودة، وخلافًا لزعم بعض أنصار الوجوديّة، فإنّ اختيار الإنسان التكويني وحريّته ليسا مطلقين، بمعنى عدم لا يُسمح للإنسان بفعل أيّ شيءٍ يريده في كلّ حالٍ ووضع. إذ الحرّيّة محدودةٌ بقوّةٍ منحها الله تعالى للإنسان، إنّ الإرادة المطلقة لله وحده، ولا تتقيّد بأيّ قيدٍ وحدٍّ.

٢- الاستقلال الوجودي

قد يُراد من (حرّيّة الإنسان) أنّ الإنسان حرٌّ ومستقلٌّ من حيث الوجود، وليس في عنقه أيّ نوعٍ من العبوديّة التكوينيّة حتّى لله تعالى؛ لذا لا تتوجّه إليه أيّ مسؤوليّةٍ وتكليف، ولمّا كان الإنسان يولد حرًّا ومن دون مسؤوليّة، فله أنْ يتقبّل المسؤوليّات باختياره فقط، فكلّ إنسانٍ يمكنه رفض أيّ مسؤوليّةٍ أخلاقيّةٍ أو حقوقيّةٍ استنادًا إلى حريّته منذ الولادة.

هذا المعنى من الحرّيّة مفهومٌ فلسفي، ويبحث في الفلسفة الأولى، وهو مرفوضٌ تمامًا لنفيه التوحيد. ونحن نعتقد بعبوديّة الإنسان تكوينًا، بمعنى أنّ وجوده عين الفقر والحاجة إلى ذات الحقّ المقدّسة، فكيف فالإنسان المتعلّق في جميع وجوده وشؤونه الوجوديّة بالله تعالى وملكيّته المطلقة، أنْ يكون حرًّا ومستقلًّا؟

نحن نعتقد أنّ تعلّق الإنسان بالذات الإلهيّة المقدّسة وعبوديّته له، تنفي حرّيّته بالمعنى الاستقلال الوجوديّ تمامًا. وهذا الأصل الفلسفي مفيدٌ جدًّا في تبيين وتبرير النظم الأخلاقيّة والحقوقيّة الإسلاميّة، وللأسف تمّت الغفلة أو التغافل عنه. وسنشير هنا إجمالًا إلى أهميّة هذا الأصل في مجال الحقوق الإسلاميّة.

تعدّ المملوكيّة أساس التكليف والمسؤوليّة، والإنسان يمكنه رفض المسؤوليّة قبال موجودٍ مّا إذا لم يكن مملوكه، فمع لحاظ أنّ الإنسان ملكٌ محض لله تعالى، لا يمكنه أنْ يتنحّى عن المسؤوليّة أمامه. ولم يكن الإنسان بحيث يملك نفسه وسائر ما يتعلّق به، بل إنّه مملوكٌ تكوينًا لله تعالى ويعتمد عليه، لذا يكون مسؤولًا أمامه. وبعبارة أخرى لمّا كان الإنسان لا يمكنه التحرّر والاستقلال من الله تعالى، فإنّ التكليف أمام الله تعالى يُعدّ من لوازم الإنسان الوجوديّة. والخلاصة أنّ المدعى القائل بقدرة الإنسان في رفض أيّ تكليف ومسؤوليّةٍ حتّى تّجاه الله تعالى، مع لحاظ أنّه مخلوقٌ ومملوكٌ له تعالى، خيالٌ ساذجٌ وزعمٌ باطل.

إنّ الله تعالى لم يكن ليسأل عن النعم والمواهب التي تحت اختيار الإنسان فحسب، بل إنّ الإنسان مسؤول أمام أيّ موجودٍ آخر أسهم في تكوينه أيضًا. وعلى سبيل المثال فإنّ الأبوين مساهمان في تكوينه (وإنْ كان على نحو الإعداد)؛ لذا للإنسان نوع تعلّقٍ وجوديّ بهما، وهذا التعلّق الوجودي نفسه يكون منشأً لسلسلة من التكاليف والمسؤوليّات. وما ورد عن النبيّ ﷺ في جواب من شكى إليه أباه الذي يدخل إلى بيته من دون استئذان، ويتصرّف في أمواله، فقال له النبيّ ﷺ: «أنت ومالك لأبيك»[١] يُفهم من هذا المنظار.

وكذلك الأمر في الارتباط الروحي والفكري والمعنوي الموجود بين الإنسان ومعلّمه ومربّيه، والموجب لنوعٍ من العلقة الوجوديّة، توجد مسؤوليّات وتكاليف، ولا ينبغي حمل كلام أمير المؤمنين عليه السلام: (من علّمني حرفًا صرت له عبدًا) على المبالغة، لأنّ المعلّم منشأ ظهور العلم والمعرفة لدى المتعلّم؛ لذا يكون له نوعٌ من الملكيّة بخصوص بعض شؤون الطالب، فلا يمكن تبيين وتبرير بعض كلمات أولياء الدين -سلام الله عليهم أجمعين- الدالّة على مملوكيّة الإنسان وعبوديّته لما كان علّة إعداديّة لبعض شؤونه الوجوديّة إلّا عن هذا الطريق.

وخلاصة القول أنّ الله تعالى هو العلّة الإيجاديّة للإنسان، وأنّ الإنسان وجميع نعمه ومواهبه الماديّة والمعنويّة التي تحت اختياره مملوكة لله تعالى. وكما أنّ لجميع الموجودات التي لها نوع تأثيرٍ في مراحل الإنسان النازلة، وكانت علّة (إعداديّة) لبعض شؤونه، لها نوعٌ من الملكيّة لبعض شؤون الإنسان. علمًا بأنّ هذه المالكيّة بأجمعها تسبّب إيجاد الحقّ، وهذه الحقوق تضع على عاتق الإنسان المسؤوليّات، وبناءً على هذا فكلّ إنسان مضافًا إلى المسؤوليّة الأساسيّة التي عليه أمام الله تعالى، مسؤولٌ أمام أبيه وأمّه ومربّيه وجميع أفراد المجتمع الذين أسهموا في حياته واستقراره، الذين لولاهم تعذّرت الحياة على الإنسان أو صعبت على الأقل. نعم إنّ أصل ومبنى جميع المسؤوليّات مسؤوليّة الإنسان أمام

---

[١] -الكليني، الكافي، ٥: ١٣٥.

الله، فالحريّة بمعنى أنّ الإنسان ليس له أيّ مسؤوليّةٍ تجاه أيّ موجود؛ لأنّه حرٌّ وجودًا ومستقلٌّ من جميع الموجودات، لا أساس له إطلاقًا. بل الإنسان مملوكٌ لله تعالى، ومن هذه المملوكيّة تنشأ المسؤوليّات.

٣- عدم تعلّق الإنسان بالأشياء فطريًّا

قد يدّعي البعض أنّ الإنسان بإمكانه أنْ يكون فارغًا من أيّ شيءٍ، ومن دون تعلّق بأيّ شيء. وبعبارة أخرى أنّ الإنسان بحسب فطرته الأولى غير قابلٍ للتعلّق، إذ تقتضي فطرته عدم التعلّق والمحبّة لأيّ موجود، وأنْ يكون حرًّا من أيّ شيء.

لهذا المعنى من الحرّيّة صبغةٌ فلسفيّةٌ أيضًا تتعلّق بعلم نفس الفلسفة، ولا علاقة له بالمباحث الحقوقيّة إطلاقًا (خلافًا للمعنيين السابقين اللذين وإنْ كانا فلسفيّين غير أنّهما يرتبطان بفلسفة الحقوق).

نحن نعتقد بطلان هذا المعنى أيضًا؛ لأنّ الإنسان خُلق بنحوٍ يكون متعلّقًا بالغير قلبًا. ولا يمكنه التخلّي عن التعلّق التامّ، إنّ فطرة الإنسان تقتضي التعلّق ببعض الأشياء والأمور تعلّقًا قلبيًّا، نعم إنّ التحقيق في أصل هذه العلاقة، كيفيّة حبّ الإنسان للأشياء، يستلزم بحوثًا نفسيّةً عميقةً ودقيقة، ولا بدّ من متابعة تفاصيل هذا الأمر في علم النفس، والقدر المتيقّن أنّ الإنسان يمتلك حبّ الذات، ويتعلّق بأيّ شيءٍ يوجب لذّته ومنفعته ومصلحته وكماله. ويمكن القول أنّ أصل كثيرٍ من التعلّقات إنّما هو حب الإنسان الفطري للكمال، بمعنى أنّ الإنسان يطلب الكمال بالفطرة، ويتعلّق بكلّ شيءٍ يحسبه كمالاً أو وسيلة لاستكماله، وغاية ما يقال أنّ حبّ الكمال هذا لا يؤثّر دائمًا عن علم ومعرفة، إنّ ما يتعلّق بمعرفة الإنسان ظواهر الكمال، ويتجلّى في أعمال الآخرين وسلوكهم، وعلى أيّة حالٍ فإنّ أصل كثيرٍ من التعلّقات والمتطلّبات غير العالمة - إنْ لم نقل كلّها - هذا الحبّ للكمال.

والخلاصة أنّ المدّعى القائل باقتضاء فطرة الإنسان عدم التعلّق بأيّ شيء،

وعدم الإنس مع أيّ موجود، مردود. وما يطرح كقيمةٍ سلبيّةٍ في الارتباط والتعلّق القلبي مع الآخرين، هو أنّ التعلّق بالأشياء أو الأشخاص الذين يصدّون طريق الكمال أمام الإنسان غير مطلوب.

والحاصل:

إنّ الإنسان طالب للكمال فطرةً، ويتعلّق بكلّ ما فيه كمالٌ أو يكون وسيلةً للاستكمال. ولكن الإنسان لم يكن مصيبًا دائمًا في تشخيصه، وربّما يوقع في الخطأ ويزعم الكمال لما لا يكون كذلك. وما أكثر الأمور الموجبة للّذّة آنيةٍ أو منفعةٍ عابرة، يتبعها ضررٌ دائمي ومصائب ثابتة، وما أقلّ من يدرك عند التقييم عواقبَ الأمور وتبعاتها ويحافظ على مصالحه الحقيقيّة.

وعلى أيّ حال ينبغي للإنسان قبل كلّ شيءٍ التعرّف على كماله الحقيقي، ثمّ في ضوء هذه المعرفة يلتفت إلى كلّ ما يوجب كماله الحقيقي، ويغضّ الطرف من جهةٍ أخرى عن كلّ ما يمنع من الوصول إلى الاستكمال ويصرفه عن الالتفات والتمسّك الباطني بالكمال. والخلاصة أنّه لا ينبغي أخلاقًا التعلّق بما يسدّ طريق الكمال، كما لا يمكن التحرّر من جميع التعلّقات، ولا يكون مطلوبًا أيضًا. والمطلوب التخلّص والتحرّر من التعلّقات التي تمنع سالك طريق الكمال من التكامل.

هذا المعنى من الحرّيّة مقبولٌ من وجهة نظرٍ إسلاميّةٍ ومؤكّدٌ عليه، وقد جعل العلم والفلسفة والأخلاق الإسلامي الكمال الحقيقي في التقرّب إلى الله تعالى، ويطلب من الإنسان بلسان بليغ ومؤكّد رفض كلّ ما يمنع الوصول إلى الكمال، يقول الله تعالى: ﴿**قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ**﴾ [التوبة: ٢٤].



ففي هذه الرؤية يترتّب العذاب والحرمان لحبّ الأبوين والأولاد فيما لو غلب حبّ الله ونبيّه، ومنع الإنسان عن أداء وظائفه الدينيّة. ولا تلازم في نظر الأخلاق الإسلاميّة بين ما يوجب اللّذة والاستكمال، وعليه لا ينبغي متابعة اللذّة للذّتها، بل لا بدّ من التأمّل في كلّ لذّةٍ بشكلٍ جيّد كي يعرف أنّها هل توجب تكامل الإنسان أو تكون عامل سقوطه؟ فلا بدّ من اختيار اللذّة التي لا تمنع التكامل، وعليه لا بدّ التحرّر من كثيرٍ من اللذّات والصداقات والتعلّقات كي نتمكّن من المضيّ نحو طريق الكمال.

والحاصل لا ينبغي للإنسان - كأصل أخلاقي - التعلّق بما يمنعه من الوصول إلى الكمال، وإلّا فأصل التعلّق لا يمكن إنكاره، ولا بدّ للإنسان أنْ يتعلّق بالله تعالى.

ثمّ إنّ هذين المعنيين المذكورين للحرّيّة ـ وقد رددنا الأوّل وقبلنا الثاني ـ لا يتعلّقان بالحقوق، وذكرناهما لمجرّد التعرّف على المعاني الاصطلاحيّة المتداولة حول الحرّيّة.

٤- الحرّيّة الشموليّة

لقد ظهر في القرن الماضي اتّجاهٌ جديدٌ في العلاج النفسي وعلوم التربية، وأدّى في مقام العمل إلى نتائج إيجابيّة، وهو إعطاء الحرّيّة الكاملة للمريض الذي يقع تحت العلاج أو التربية، كي تزدهر قواه واستعداداته الخاصّة. وقد أُطلق على هذا الاتّجاه في علوم التربية عدّة أسماء من قبيل: محوريّة المتعلّم، ومركزيّة المتعلّم، ومدارية المتعلّم، وعلم النفس العلاجي، والعلاج المركزي.

ويؤكّد أيضًا هذا الاتّجاه لا سيّما في مجال التربية، على أنّ المربيّ لا بدّ أنْ يعطى الحرّيّة الكاملة للمتعلّم، لا أنْ يسعى كيفما كان إلى إدخاله في القوالب الذهنيّة الجاهزة عنده من ذي قبل. وينبغي الالتفات في التربية الصحيحة إلى

الخصائص المميّزة لكلّ شخصٍ عن الآخرين، ويسمح له بالحركة في المسير الذي تقتضيه قواه واستعداده الشخصي، فلا طريق لتفعيل واستكمال الاستعدادات الشخصيّة التي لم تكن غاية التربية سواها، من إعطاء الحرّيّة للمتعلّم.

هذا المعنى من الحرّيّة يحتوي على مفهومٍ نفسيّ وتربوي، ولا يتعلّق بالحقوق أبدًا. ولا مجال لنا هنا للبحث عن صحّة هذا الاتّجاه أو عدم صحّته، ولكن نقول إجمالاً بأنّ هذه النظريّة الإفراطيّة جاءت مقابل النظريّة التفريطيّة الموجودة في مناهج بعض القدامى، والحقّ في الأمر التفصيل والاعتدال. إذ لا ينبغي من تحديد الشخص والتضييق عليه بحيث لا يتمكّن من إبراز استعداده الثامن، كما لا ينبغي إعطاء الحرّيّة له بحيث ينطلق من أيّ تقييد، ويستسلم للغرائز الحيوانيّة التي تظهر في البداية ويخرج عن طريق الاستكمال الصحيح.

نعم لا ينبغي الزعم بإمكان تربية جميع البشر بطريقةٍ واحدة، بل لا بدّ من رفض القوالب التربويّة الجامدة، ولحظ خصائص كلّ شخص، ولكن لا بدّ أيضًا ألاّ يغفل عن هذه الحقيقة، وهي أنّ وظيفة المربيّ تربيةُ إنسانٍ عارفٍ بوظائفه، لا الإنسان الباحث عن رغباته النفسيّة، والمربيّ يكون موفقًا فيما لو ربىّ المتعلّم بحيث يكون احترام القيم الإنسانيّة الرفيعة وأداء الوظائف عنده جزءًا من متطلّباته، وهذا لا يتأتىّ إلاّ عن طريق بعض القيود للمتعلّم. والخلاصة أنّه توجد قيودٌ لهذه النظريّة، ولا بدّ أنْ يصل المربيّ إلى توازنٍ مطلوبٍ بين الحرّيّة والتقييد.

٥- الاستقلال في الشخصيّة الحقوقيّة

يُعدّ حقّ الاستقلال في الشخصيّة الحقوقيّة من الحقوق المدنيّة الواردة أيضًا في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بمعنى حقّ الحرّيّة أمام العبوديّة والرقّ. فكلّ إنسانٍ حرٌّ بالأصالة، ولا يحقّ لأيّ شخصٍ استرقاق الآخرين.

ومن وجهة نظرٍ إسلاميّةٍ أيضًا لم يُخلق أيّ إنسان رقًّا ولا ينبغي استرقاقه،

وهناك كثيرٌ من الأمور تكون ممنوعةً أوّلًا وبالذات في الإسلام، وتكون جائزةً ثانيًا وبالعرض. وعلى سبيل المثال يمنع قتل الإنسان أصالةً وفيه عقوبةٌ شديدة، ولكن إذا ارتكب شخصٌ جريمةً توجب القتل؛ لجاز قتله بل قد يجب. وكذلك الأمر في استرقاق الإنسان فإنّه عملٌ غير قانوني في الأصل، ولكن ربمّا يصبح قانونيًّا بسبب عوامل خارجيّة. فإذا أصبح قتل الإنسان في بعض الأحوال قانونيًّا، فأيّ ضيرٍ في جواز استرقاقه أيضًا في بعض الحالات؟

وبعبارة أخرى إذا أمكن تخصيص حقّ الحياة وهو من الحقوق الأساسيّة والأوّليّة والمهمّة لكلّ إنسان، لماذا يستثنى حقّ الاستقلال في شخصيّته الحقوقيّة؟ إنّ قتل الكافرين والمشركين الذي هجموا على البلاد الإسلاميّة للإطاحة بالنظام الحقّ وقاتلوا المسلمين، جائز بل واجب. فحينئذٍ كيف يقال بعدم جواز استرقاق أُسرائِهم في الحرب؟ نريد أنْ نقول بمقبوليّة استرقاق من قام بأعمالٍ إجراميّة، وقد تمّ بيان هذه المسألة بشكل تفصيلي في الكتب الفقهيّة. نعم إنّ الإسلام لا يسمح بالاسترقاق بسبب اللون أو العرق ونحوهما، ولكن هذا لا يعني رفض الاسترقاق في جميع الأوضاع والأحوال.

٦- الحرّيّة من طاعة الآخرين

لا يحقّ لأيّ إنسان التأمّر على إنسانٍ آخر وأمره ونهيه، وأنْ يضع له قانونًا إلّا إذا منح الإنسان هذا الحقّ باختياره إلى الآخرين وأذعن بطاعته له. هذا المعنى من الحرّيّة لا هو صحيح بنحوٍ مطلق ولا باطل، ولا بدّ من التفصيل. إنّ من يتعلّق بهم الإنسان تعلّقًا وجوديًّا، يحقّ لهم التحكّم على الإنسان بمقدار تلك العقلة، ومن لا تعلّق وجودي له على الإنسان بأيّ نحو، لا يحقّ له التحكّم به بطبيعة الحال. وعليه يمكن لأمثال الأب والأم والمعلّم والمربيّ أمر الإنسان ونهيه نوعًا مّا وطلب الطاعة والانقياد منه، بسبب نوعٍ من العلّيّة الوجوديّة الموجودة لهم عليه. أمّا من لا يملك هذا الدور، فأيّ حقٍّ له في التأمّر على الإنسان وطلب

الانقياد منه طبقًا لآرائهم؟

ومع قطع النظر عن هذا، فإنّ لله تعالى الربوبيّة والمالكيّة التكوينيّة على الإنسان، بمعنى عدم امتلاك الإنسان أيّ شيءٍ لنفسه وكلّ ما عنده فمنه تعالى. وعليه فليس للإنسان حقٌّ بالأصالة على أيّ شيء، وتكون جميع تصرّفاته في الكون مشروطةً بإذن الله تعالى بطبيعة الحال. ولله الحقّ في أنْ أمر الإنسان، وتحديد حدود تصرّفاته. وعليه لو أذن الله تعالى لمجموعةٍ ونصبهم آمرين على الناس ووضع القانون لهم، لأصبح لهم حقّ الحكومة على الناس.

والحاصل أنّ مع قطع النظر عن أشخاصٍ من قبيل الأب والأم والمعلّم والمربيّ الذي لهم دور في شأن الإنسان الوجودي، ولهم حقّ الأمر والنهي بتلك النسبة، ومع قطع النظر عن أولياء الله المنصوبين من قبل الله تعالى لوضع القانون وحقّ الحكومة على الناس، مع قطع النظر عن هؤلاء لا يمتلك سائر الناس حقّ الملكيّة والحكومة على الناس.

إذن فالمدّعى القائل: (لا يحقّ لأيّ إنسانٍ الحكومة على إنسانٍ آخر) لا يصحّ. والأكثر خطأ من ادّعى (لا يثبت لأيّ موجودٍ حقّ الحاكميّة على الإنسان). وبعبارة أخرى لا يكون أيّ إنسانٍ مكلّفًا أمام أيّ موجود. نعم هناك من يزعم أنّ الإنسان لا يتحمّل ذاتًا أيّ مسؤوليّةٍ أمام أيّ موجودٍ إلّا إذا اختار ذلك بنفسه ذلك. وهذه العقيدة تستفاد من كلمات كثيرٍ من طالبي الحرّيّة في الغرب وإنْ لم يصرّحوا به.

هذه العقيدة غير مقبولةٍ بتاتًا، مضافًا إلى أنّ الإنسان مسؤولٌ أمام وجدانه، كما أنّ الله تعالى خالق الإنسان والكون، وله حقّ الربوبيّة والمالكيّة التكوينيّة على جميع الموجودات لا سيّما الإنسان، وتنشأ ربوبيّته التكوينيّة هذه الربوبيّة التشريعيّة، وتقتضي ربوبيّته التشريعيّة عبوديّة الإنسان. وبعبارةٍ أُخرى أنّ جميع الموجودات ومنها الإنسان ملكٌ لله تعالى. فالإنسان لا يحقّ له أصالةً التصرّف

في أيٍّ من الموجودات حتّى في نفسه، ويصبح له الحقّ بعد إذنه تعالى فقط.

وبناءً على هذا فإنّ تعيين كميّة التصرّفات وكيفيّتها من حقّ الله تعالى أيضًا، بمعنى لزوم تعلّم طريقة الحياة وكيفيّتها منه تعالى، وكلّ تصرّف لا بدّ أنْ يكون وفقًا لما إذن به الله تمامًا؛، لذا يحقّ لله أنْ يسأل الإنسان عن أيّ عمل، فالإنسان مسؤولٌ من قبل الله في كلّ لحظاته، أيّ مسؤول أمام الله وهذه المسؤوليّة تنفي حرّيّة الإنسان أمام الله تعالى بقوّة. وعليه يمكن القول بأنّ الإنسان مسؤولٌ أمام الله أصالة؛ ولذا كان مسؤولاً أمام آخرين، فإنّها ناشئةٌ من مسؤوليّته أمام الله.

ولا بأس هنا بإعادة ما قلناه في مباحث فلسفة الأخلاق. كثيراً ما يقال أنّ للإنسان ثلاث مسؤوليّات: مسؤوليته أمام الله، ومسؤوليته أمام نفسه، ومسؤوليته أمام المجتمع. ولكن لم تكن مسؤوليّة الإنسان من وجهة نظرٍ إسلاميّةٍ إلّا واحدة: أي المسؤوليّة أمام الله تعالى. منها تنشأ المسؤوليّة أمام النفس والمجتمع. بيان ذلك:

إنّ أركان المسؤوليّة ثلاثة دائمًا: السائل، والمسؤول، والمسؤول عنه أو مورد المسؤوليّة، فالسائل له حقّ التكليف والسؤال والمؤاخذة. والمسؤول من يُلقى عليه التكليف ويُؤاخذ عند المخالفة. والمسؤول عنه هو متعلّق المسؤوليّة بمعنى أنّ سؤال السائل من المسؤول يتعلّق به [أي المسؤول عنه]. يرى الإسلام أنّ الله تعالى هو السائل الوحيد والإنسان هو المسؤول، أمّا المسؤول عنه يمكن أنْ يكون الإنسان أو المجتمع أو الطبيعة أو غيرها. ولله وحده حقّ مساءلة الإنسان لِمَ فعلت؟ أو لِمَ لمْ تفعل كذا بخصوص نفسك، أو المجتمع، أو الطبيعة أو غيرها؟! إنّ الله تعالى جعل حقوقًا لنفسه، وللإنسان، والمجتمع، والطبيعة وغيرها، وكلّف الإنسان برعاية هذه الحقوق؛ لذا له الحقّ في أنْ يسأله دائمًا هل راعى حقوق نفسه والمجتمع والطبيعة أم لا؟ فالسائل دائمًا هو الله تعالى، ولا يحقّ السؤال لأيّ موجودٍ آخر أصالةً.

ففي الرؤية الإسلاميّة الدالّة على عبوديّة الموجودات كلّها تكوينًا لله لا سيّما الإنسان، الذي مضافًا إلى عبوديّته التكوينيّة لله فهو يعبده تشريعيًا أيضًا، ومسؤولٌ أمامه تعالى، في هذه الرؤية الإسلاميّة تكون حرّيّة الإنسان المطلقة تجاه جميع الموجودات خطأ تمامًا؛ إذ لا يكون الإنسان حرًّا أمام الله، يفعل ما يحلو له. فعبوديّة الإنسان التشريعيّة تعدّ من أصول ومباني الحقوق الإسلاميّة، ولا تنسجم مع نفي مسؤوليّة الإنسان بشكل مطلق. فالمدعى القائل بحرّيّة الإنسان وعدم مسؤوليّته أمام أيّ موجودٍ إلّا إذا اختار ذلك بنفسه مدّعًى باطل، ولا يعد ضمن مباني الحقوق، فالأصالة في حياة الإنسان للمسؤوليّة لا الحرّيّة.

٧- الحرّيّة في الالتزام بالقانون وطاعة الحاكم

إنّ من لوازم الاعتقاد بعدم مسؤوليّة الإنسان أمام أيّ شيءٍ إلّا إذا تقبّل مسؤوليّة باختياره، أنّ له الحقّ في عدم الالتزام بأيّ قانونٍ وعدم طاعة أيّ حاكم، إلّا القانون أو الحاكم الذي يختاره. هذا المعنى من الحرّيّة الذي يعلّق طاعة القانون والحاكم باختيار الإنسان، ينفي ضرورة القانون والحكومة مطلقًا؛ إذ إنّ القانون الذي يعيّن حقوق أفراد المجتمع وتكاليفهم في الحياة الاجتماعيّة، إنّما وُضع للعمل به، فما هي حاجة وضع قانونٍ يُخيرّ الإنسان في العمل به أو عدم العمل به؟ وما هي ضرورة قانون كهذا؟ فاعتبار القانون لا يعني إلّا تكليف الناس بالعمل والالتزام به.

فالقول بضرورة القانون من جهة، والاعتقاد بحريّة العمل به من جهةٍ ثانية، لا يكون إلّا تناقضًا. بل بالدليل نفسه الذي نثبت به ضرورة القانون نثبت لزوم العمل أيضًا. نعم هذا لا يعني لزوم التزام الناس بأيّ قانونٍ وإنْ وضعه من ليس له أهليّة ذلك، ففي الرؤية الإسلاميّة تنحصر مشروعيّة القانون وتكليف الناس بالعمل به بالقانون المستند إلى الله تعالى، و الكلام نفسه يجري بخصوص الحاكم أيضًا.

ومع قطع النظر عن هذا فإنّ ربوبيّة الله التشريعيّة تقتضي بانحصار حقّ تعيين



القانون والحاكم به، فيلزم طاعة القانون والحاكم الذي ينصبه الله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا**﴾ (الأحزاب: ٣٦).

فالتحرّر من القانون الذي وضعه الله، والتحرّر من طاعة الحاكم الذي نصبه الله أو ارتضى حكومته؛ مردودٌ تمامًا، ولا يجوز الخروج من حكومة القانون والحاكم الإلهي بأيّ وجه.

٨- حرّيّة الإنسان في وضع القوانين ونصب الحكّام

هذا المعنى من الحرّيّة الذي يُعدّ الركن الأساس لنظريّة الديمقراطيّة السياسيّة، قد ورد التأكيد عليه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قبل أنْ يُخصّص له مكانًا في الإعلان كمادّة أساسيّة. فلو دقّقنا النظر في الإعلان لرأينا أنّه يؤكّد في كثيرٍ من الموارد تلويحًا ويشير إلى أنّ حقّ وضع القانون وتنصيب الحاكم يعود إلى الإنسان أصالةً، وليس لأيّ مصدرٍ آخر صلاحيّة تعيين هذين الأمرين المهمّين. فيحقّ لأفراد كلّ مجتمعٍ طاعة أيّ حاكمٍ وأيّ قانونٍ شاؤوا، وليس لأيّ مقامٍ آخر حقّ التدخّل في ذلك.

وخلافًا لهذه الرؤية نحن نعتقد بأنّ حقّ تعيين القانون والحاكم ينحصر في الله تعالى أصالةً، وليس للإنسان أيّ حقٍّ في ذلك، وعليه لا يحقّ لأفراد المجتمع الاعتراض على أيّ موردٍ وضع الله فيه قانونًا أو نصب حاكمًا. وفي غير هذه الصورة هناك من له صلاحيّة حقّ وضع القانون ونصب الحاكم بشرط ألّا يخالف عملهم أحكام الله أوّلًا، ويراعي مصالح الناس الواقعيّة ونفس الأمرية الدنيويّة والآخرويّة بشكلٍ كاملٍ ثانيًا. وثالثًا ــ وهو الأهم ــ أنْ يكون مأذونًا من قبل الله تعالى.

ففي الموارد التي لم يضع الله قانونًا أو لم ينصب حاكمًا، يحقّ للمؤذونين

عنه التصدّي لهذين الأمرين المهمّين مع رعاية جميع أحكام الله ومصالح الناس المادّيّة والمعنويّة، وعليه فأفراد المجتمع غير أحرارٍ في اختيار أيّ قانونٍ أو حاكمٍ شاؤوا، وبهذه المنهجيّة يمكن شرح وتبيين ولاية الفقيه وحكومته زمن غيبة الإمام المعصوم عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

٩- الحرّيّة في الحياة الفرديّة

المعنى الآخر للحرّيّة عدم تدخّل القانون في الأحوال الشخصيّة، إنّ أنصار هذه الرؤية رغم اعترافهم بحاكميّة القانون في الأمور الاجتماعيّة، يخالفون تدخّله في الحياة الفرديّة. وبعبارةٍ أُخرى أنّ الإنسان وإنْ وجب عليه اتّباع القانون في الحياة الاجتماعيّة ولا يحقّ له عدم الالتزام به، لكنّه يجب أنْ يكون حرًّا في حياته الفرديّة من قيود القانون، فالبشر مسؤولون في نطاق الحياة الاجتماعيّة، ولكنّهم أحرارٌ في الحياة الفرديّة وليست لهم أيّ مسؤوليّة. وقد ورد التأكيد على الحرّيّة بهذا المعنى في الإعلام العالمي لحقوق الإنسان أيضًا.

وعند تقييم هذا المعنى من الحرّيّة لا بدّ من لحاظ معنى القانون الذي يرفضون تدخّله في الحياة الخاصّة، فلو أرادوا القوانين الحقوقيّة فهذا المدعى صحيح متّفقٌ عليه. وإذا أرادوا مطلق القوانين ليشمل القوانين الأخلاقيّة والتكاليف الشرعيّة، فهو ادّعاءٌ خاطئٌ وغير مقبول.

بيان ذلك: إنّ القوانين الحقوقيّة تقتصر على الارتباطات والمناسبات الحاكمة على الحياة الاجتماعيّة، ولا تتدخّل في الحياة الفرديّة، وعليه فكلّ شخصٍ حرٌّ في حياته الخاصّة وأحواله الشخصيّة من أمرٍ ونهي وإلزامٍ وإجبار القوانين الحقوقيّة، ولا تتوجّه له أيّ مسؤوليّة تجاهها.

ولكن عدم المسؤوليّة أمام القوانين الحقوقيّة يختلف عن عدم تقبّل المسؤوليّة أمام مطلق القوانين. ولا يعني تحرّر الإنسان من قيود القوانين الحقوقيّة



في حياته الفرديّة، تحرّره من جميع القوانين؛ إذ إنّ نفي سيطرة القوانين الاجتماعيّة وحاكميّتها، لا يعني نفي سلطة جميع القوانين وحاكميّتها.

ففي الوقت الذي يتحرّر الإنسان عن القوانين الحقوقيّة ولا تكون له مسؤوليّة أمامها، فإنّه مسؤولٌ أمام القوانين الأخلاقيّة (بحسب التعبير الدارج)، أو التكاليف الشرعيّة (بحسب تعبيرنا)، وليست له حرّيّة إزاءها. صحيح أنّ الإنسان في حياته الفرديّة غير مؤاخذٍ من قبل القوانين الحقوقيّة كيفما عاش، لكنّه معاقبٌ شرعًا في عالم آخر، وعليه لم تكن حرّيّة الإنسان في حياته الفرديّة مطلقة. فمن يعصي الله تعالى في البيت لا يكون تحت مراقبة وعقوبة السلطة القضائيّة، لكنّه لا يُصان من عقوبة الله وعذابه الآخروي. وعلى سبيل المثال فإنّ (منع الانتحار) لم يكن قانونًا حقوقيًّا، لأنّ القانون الحقوقي ينظر أوّلًا إلى المناسبات الاجتماعيّة، وثانيًا يكون مضمون التنفيذ من قبل الدولة، وثالثًا عقوبة للمخالفين، والحال أنّ (منع الانتحار) لا علاقة له بالمناسبات الاجتماعيّة، ولا يتضمّن الدولة تنفيذه، كما لا يمكن عقوبة المخالف (إذ قد مات).

فبما أنّ الانتحار لم يكن ممنوعًا حقوقيًّا واجتماعيًّا، فيحقّ لكلّ أحدٍ أنْ يقتل نفسه من وجهة نظرٍ حقوقيّة، ولكن هل يسمح الأخلاق أو الشرع بهذا الحقّ؟ لا يسمح بذلك شرعًا قطعًا، فالذي ينتحر سيعاقب في الآخرة، وإن لم يكن له عقوبة قانونيّة في هذا العالم.

إنّ حرمة التجسّس على الحياة الخاصّة والتحقيق في أحوال الناس الشخصيّة، ينشأ من هذه الحقيقة أنّ القوانين الحقوقيّة ليس لها سلطة على حياة الإنسان الفرديّة.

نعم إنّ أصل حرمة التجسّس لم يكن مطلقًا، ولا يمنع أيّ نوعٍ من التدخّل في الحياة الخاصّة. نفترض أنّ شخصًا يزور شخصًا آخر ويراه في حالة الانتحار، فإنّه مكلّفٌ بمنعه من هذا العمل بأيّ نحوٍ كان، وإلّا سيقع تحت طاولة الملاحقة

القانونيّة ولا يتمكّن من الاستناد على قاعدة حرمة التجسّس. والخلاصة أنّ الإنسان ليست له مسؤوليّةٌ حقوقيّةٌ في حدود حياته الخاصّة، ولكن له مسؤوليّةٌ أخلاقيّةٌ أو تكاليف شرعيّة.

١٠- الحرّيّة في حدود القوانين الاجتماعيّة الصحيحة

هذا المعنى من الحرّيّة يخالف رؤية الأنظمة التوتاليريّة كالشيوعيّة والفاشية؛ إذ إنّ هذه الأنظمة تحاول مهما تمكّنت من إحكام سيطرة رقابة الدولة على حياة أفراد المجتمع، ولا شك في أنّ رقابة الدولة كلّما اتّسعت انحسرت حرّيّات الناس وتحدّدت. لذا نرى تقييد الحرّيّات الفرديّة في أنظمةٍ كهذه يومًا بعد يوم، بحيث لا يرى كلّ شخص إلّا طريقًا واحدًا أمامه، وإنّ الانحراف عن هذا المسير يوجب العقوبة الشديدة. نعم إنّ هذه الأنظمة تواجه موانع عدّة في توسّع سيطرة الدولة على حياة الناس، ولكن رغم هذا يسعون كثيراً لتحقيق أهدافهم.

إنّ رؤية الدين الإسلامي، وكذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يتّخذان موقفًا سلبيًّا تّجاه هذه الرؤية، ويحاولان من تقليل دور الدولة مهما أمكن، والدفاع عن حرّيّات الناس.

إنّ الإسلام يؤكّد كثيراً حقَّ الحرّيّة الفرديّة بوصفه أساسًا من أسس المباني الحقوقيّة، ويبني كثيراً من قوانينه الاجتماعيّة على هذا الأساس. فالأصل في الرؤية الإسلاميّة حرّيّة الإنسان في حياته الخاصّة، ولا بدّ من تحقّق الأعمال الفرديّة حتّى الدراسة واستيفاء المصالح العامّة على نحوٍ حرٍّ وطواعية. وللدولة حقّ التدخّل فيما لو لم تكف الأعمال التطوعيّة حصراً، بأنْ تلزم الناس على أداء وظائفهم، وسبب هذا إنّ الإنسان خُلق لأجل التكامل ولا بد أنْ يستكمل في أيام حياته، ولا يتحقّق الاستكمال إلّا بالأفعال الاختياريّة والتطوّعيّة.

وبناءً على هذا فالأصل في حركة الإنسان أنْ تكون حرّةً واختياريّة، وتقتضي



حكمة الله تنعّم الإنسان بنعمة الحرّيّة كي يسلك طريق السعادة أو الشقاء باختياره. فلو كان القانون بحيث يجبر الناس على السير في طريقٍ واحد - وإنْ كان صحيحًا - ويسلب حقّ الانتخاب عنهم، لكانت هذه الحركة إجباريّةً وغير استكماليّة في مآلاتها. ولو كان محيط المجتمع بحيث يفقد الإنسان القدرة على الذنب، سوف يُحرم من الاستكمال المعنوي، وإنْ لم يصدر منه بحسب الظاهر سوى الأعمال الصالحة.

فالمجتمع لا بد أنْ يكون بحيث من يريد الصلاة إنّما يؤدّيها عن حبٍّ وإرادةٍ ولم يرد المعصية، وأنْ يتمكّن من يريد معصية الله ترك الصلاة من دون خوف، وكذلك الأمر في الصوم والحج وسائر العبادات. وعليه يلزم فتح طريق الاستكمال والتعالي، وكذلك طريق السقوط والهلاك، كي يختار كلّ إنسانٍ طريقه من بينهما.

قلنا إنّ الأصل في الرؤية الإسلاميّة حرّيّة الإنسان في اختيار نمط حياته، وهنا يمكن أنْ نتساءل ونقول: هل يمكن العدول عن هذا الأصل في وقتٍ مّا؟ وبعبارةٍ أخرى هل يمكن تحديد حرّيّة الإنسان؟ الجواب نعم، إنّ ما يحدّد حرّيّة الإنسان هو مصالح المجتمع المادّيّة والمعنويّة. فالإنسان حرٌّ طالما لم يضرّ بمصالح المجتمع؛ لذا فإنّ من يراعي في المجتمع قوانين الإسلام تمامًا، بألّا يظلم أحدًا ولا يتظاهر بالفسق و...، ولكنّه يترك الصلاة في خلواته ولا يصوم ويشرب الخمر، فهذا الشخص وإنْ كان مكلّفًا أمام الله تعالى، ويعاقب في الآخرة، غير أنّه لا يلاحق قانونيًّا ولا يعاقب؛ لأنّه لم يرتكب الجريمة علنًا، ولكن من يتجاهر بالإفطار وشرب الخمر يجري عليه الحدّ والتعزير؛ لأنّ هذه الجرائم وإنْ لم توجب ضررًا ماديًّا، لكن لها أضرارٌ معنويّةٌ وروحيّةٌ كثيرةٌ للمجتمع.

وبالدليل نفسه فإنّ الإسلام لا يسمح بالتجسّس على حريم الإنسان الخاصّ، وهذا الأمر من الأهميّة بمكان بحيث لو شهد ثلاثة أشخاص مثلاً على شخص بارتكاب الفاحشة، ولم يكتمل العدد بشهادة رجلٍ رابع أو امرأتين أُخريين، يتمّ

تطبيق عقوبة حدّ القذف على هؤلاء الثلاثة، نعم لو ثبتت الفاحشة أو شرب الخمر يُجرى الحد؛ لأنّ شهادة رجلين عادلين في شرب الخمر وأربعة رجال عدول في الفاحشة، يدلّ على أنّ الجريمة أخذت طابعًا اجتماعيًّا وتعدّ تجاوزًا على المجتمع معنويًّا.

في الرؤية الحقوقيّة الإسلاميّة لا متابعة قانونيّة لمخالفة التكاليف الشرعيّة والأحكام الإلهيّة ما دامت لا تضرّ بمصالح المجتمع ماديًّا أو معنويًّا. ولا يمكن أيضًا حسب هذه الرؤية إجبار أيّ شخصٍ على أداء التكاليف الشرعيّة حتّى في خلواته. نعم إنّ الله تعالى قد أوجب أداءً أو ترك بعض الأعمال على الإنسان، يستدعي مخالفتها العذاب والعقاب الآخروي، ولكن مع هذا لم يسمح إطلاقًا بوضع رقيبٍ مثلاً لكلّ مكلّفٍ ليجبره على أداء تكاليفه، ويعاقبه عند التخلّف.

والحاصل يرى الإسلام أنّ طريق استكمال الإنسان المعنوي لا يتحصّل إلّا عن طريق الاختيار؛ لذا يؤكّد على موضوع الحرّيّة القانونيّة والحقوقيّة أكثر من سائر المدارس الحقوقيّة والسياسيّة الأخرى، ويجعلها من أهم مبانيه الحقوقيّة، وما يقيّد هذه الحرّيّة لا يكون سوى مصالح المجتمع الماديّة والمعنويّة، فما دام لا يضرّ الشخص بمصالح المجتمع، يكون حرًّا في سلوكه من وجهة نظر القانون والحقوق، وهذا لا ينافي مسؤوليّته الإلهيّة والآخرويّة.

ولا بدّ من رعاية هذا الأصل في جميع شؤون المجتمع: السياسية، والاقتصاديّة، والتعليميّة، والتربويّة وغيرها، ولا بدّ من وضع القوانين وتنفيذها بحيث يتمّ تأمين الحرّيّات الفرديّة بالحدّ الممكن، وينحصر تدخّل الدولة في الموارد الاستثنائيّة والضروريّة فقط، أي حينما تتعرّض مصالح المجتمع للخطر.

إنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يتوافق معنا في جعل الأصالة لحريّة الفرد لا الدولة، لكنّه يعجز في تبيين وتبرير هذا الأصل، لزعم مدوّنيه أنّه مقتضى الحرّيّة المطلقة التي يطلبها الجميع، ويرون أنّ هذا الأصل يرجع إلى حبّ الإنسان



للحرّيّة المطلقة، ولكن بلحاظ ما تمّ بيانه آنفًا يتبينّ ضعف هذا الكلام.

ومع قطع النظر عن هذا، فإنّ الإعلان يجعل حدّ حرّيّة كلّ أحدٍ مرتبطًا بحريّة الآخرين، بمعنى حريّة كلّ شخصٍ ما دامت لا تضرّ بحريّة الآخرين، والحال أنّ الإسلام يجعل حدّ الحريّة مصالح المجتمع المادّيّة والمعنويّة. ونحن نعتقد فيما لو تمّ وضع بعض القيود القانونيّة، بأنْ يُمنع مثلاً من العمل الفلاني، أو تقام الحدود والتعزيرات على جماعة، إنّما هو لأجل وجود حقّ التكامل لجميع أفراد المجتمع، ولا بدّ من منع حدوث الجريمة بشكلٍ علني كي لا تمنع آثارها السيّئة المجتمع من التكامل.

ويتبينّ الاختلاف بين هاتين الرؤيتين بشكلٍ أكثر حينما يرتضى جميع أفراد المجتمع بما يتضادّ مع مصالحهم الواقعيّة ونفس الأمريّة، وعلى سبيل المثال لو ارتضى الجميع الشذوذ والانفلات الجنسي، وأنْ يرتبط كلّ رجلٍ من أيّ امرأةٍ شاء، وكذا العكس فحينئذٍ لا يقدّم أيّ أحد الشكوى للسلطة القضائيّة بطبيعة الحال، بأن تعدّى الشخص الفلاني على أمّه أو أخته أو زوجته أو ابنته، فهنا لو تعدّى رجلٌ على امرأةٍ لم يضرّ بحريّتها، ويصادق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على هذه الحالة؛ لأنّها لا تزاحم حرّيّات الآخرين، ولكن نحن نعتقد أنّ هذا العمل ممنوع؛ لأنّه يخالف هدف الخلقة في الاستكمال المعنوي للإنسان.

إنّ خلافنا مع مدوّني الإعلان مبنائي، إذ نعتقد باعتبار القوانين المتطابقة مع مصالح الإنسان الواقعيّة ونفس الأمرية، ولكنّهم يعتقدون باعتبار القوانين المتوافقة مع أهواء الإنسان، إنّهم يرون آراء الناس وأهوائهم منشأ اعتبار القانون، ونحن نرى أنّها المطابقة مع المصالح المادّيّة والمعنويّة، ونحن نرى أنّ الإنسان عبدٌ لله تعالى في التكوين والتشريع، وهم يفتون بحريّته أمام الله تعالى. والخلاصة أنّنا نعتقد أيضًا بالحريّة التي تعني حرّيّة اختيار الإنسان في إطار القوانين الاجتماعيّة الصحيحة.



إشكاليّة أسماء الإمام الحسن عليه السلام

الدكتور جواد كاظم النصر الله (*)



(*) أستاذ متخصص في التأريخ الإسلامي - كلية الآداب - جامعة البصرة / العراق.

الملخّص

إنّ يد التلاعب والوضع بقصد الإساءة إلى أهل البيت عمومًا، والإمام الحسن عليه السلام خصوصًا طالت كلّ مفاصل حياتهم الشريفة، بما فيها وضع الروايات المسيئة للبيت العلوي لا سيّما الإمام علي عليه السلام. فلقد استغلوا مسألة أسماء أولاد الإمام علي عليه السلام لإظهاره بمظهرٍ سلبيّ مؤكّدين من طرفٍ خفيّ على أنّ العلاقة بين النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، والإمام علي عليه السلام كانت سيئة؛ لذلك كان الإمام يسارع في تسمية أولاده من دون مشورة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخالفه ويفرض اسمًا آخر، ومع ذلك تؤكّد الروايات أنّ الإمام علي عليه السلام يعود مرةً أخرى إلى عدم مشورة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، فيعود النبيّ لتغيير الاسم مرةً ثانية. ولأنّ ثقافة بعض الرواة ضعيفة، فتراهم يؤكّدون ثالثة على أنّ الإمام سمّى ابنه الثالث حربًا ولكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم غيّر الاسم وسمّاه محسنًا، مع أنّ الإمام علي عليه السلام لم يولد له ولدٌ باسم محسن لا في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا بعده، وإنّما تؤكّد الروايات أنّه كان جنينًا في بطن أمّه، وقد أُسقط بعد الهجوم على بيت الإمام والصديقة فاطمة عليها السلام. ومن خلال عدد من الروايات أرادوا بيان أنّ الإمام علي عليه السلام رجل حربٍ وسفكِ دماء؛ ولذا فهو يريد أنْ يسمّي أولاده باسم حرب، ويتمنّى لو يكنّى بأبي حرب، مع أنّ سيرة الإمام عليه السلام الحربية تنبئ عن كراهيته للحرب حتى اتّهم بالجبن. ولعل هناك محاولة لصرف معنى قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: « يا علي أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيَّ بعدي». والذي يعني أنّ الإمام وصيٌّ ووزيرٌ للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كما كان هارون وصيًّا ووزيرًا لموسى عليه السلام، إذ إنّ فهم مقام الإمام من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم نفهمه من معرفة مقام هارون من موسى عليه السلام، كما ورد في القرآن الكريم، لذا افتعلوا دعوى أولاد هارون عليه السلام.

الكلمات الافتتاحية: التاريخ الإسلامي ـ السيرة النبوية ـ أهل البيت عليهم السلام ـ الإمام الحسن عليه السلام ـ الوضع في التاريخ

مقدمة

لعل هيأة كتابة التاريخ التي رتبها معاوية لإعادة كتابة التاريخ حسب ما كان يراه معاوية[١]، شملت الإمام الحسن عليه السلام، فالمتتبع لسيرة الإمام الحسن عليه السلام يجد أنّ الأمة لم تكتفِ بمنعه من أداء دوره الرسالي بوصفه إمامًا معصومًا مفترض الطاعة، تكمن مهمته في القيام على الشريعة خليفةً لجدّه النبيّ الكريم صلى الله عليه وآله وسلم، وإنّما أرادت الأمة تشويه سيرته المباركة في جميع مفاصل حياته. وكان في مقدّمتها إلقاء بعض الشبهات والضبابية على اسمه المبارك[٢].

نصوص الروايات

قبل الخوض في هذا الموضوع، لا بأس من الوقوف عند طائفةٍ من هذه النصوص:

الرواية الأولى: عن إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن هاني بن هاني، عن علي (رضي الله عنه) قال: « لما وُلِد الحسن، سمّيته حربًا. فجاء رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلم). فقال: أروني ابني ما سمّيتموه؟ فقلت: حربًا. فقال: بل هو حسن. فلما وُلِد الحسين سمّيناهُ حربًا. فأتى رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلم). فقال: ائتوني ابني ما سمّيتموه؟ فقلت: حربًا. فقال: بل هو حسين. فلما وُلِد الثالث سمّيته حربًا. فجاء رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلم)، فقال: أروني ابني ما سمّيتموه؟ فقلت: حربًا. فقال: بل هو محسن. ثم قال: إنيّ سمّيتهم

---

[١] لمزيد من التفاصيل ينظر: النصرالله، هيأة كتابة التاريخ برئاسة معاوية، ص٨٩ ـ ١١٧.

[٢] لمزيد من التفاصيل ينظر: البدري، الإمام الحسن عليه السلام في مواجهة الانشقاق الأموي، ص٧ وما بعدها، العبيدي، الإمام الحسن المجتبى أحداث ومعطيات ص٥ وما بعدها، الفراتي، المعاهدة بين الإمام الحسن عليه السلام ومعاوية، ص٥ وما بعدها، آل ياسين، صلح الحسن عليه السلام، ص٩ وما بعدها.

بأسماء ولد هارون: شُبرّ وشَبير ومُشبرّ»[١].

الرواية الثانية: حدّثنا محمد بن يحيى بن سهل بن محمد العسكري، ثنا سهل بن عثمان، ثنا يحيى بن زكريا بن أبي زائدة، عن أبيه، عن أبي إسحاق، عن هاني بن هاني، عن علي (رضي الله عنه) قال: « لما وُلِد الحسن بن علي (رضي الله عنه)، جاء رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلم)، فقال: أروني ابني ما سمّيتموه؟ قلت: سميته حربًا. قال: بل هو حسن. فلما وُلِد الحسين بن علي (رضي الله عنه)، جاء فقال مثل قوله. فقلت: سمّيته حربًا. فقال: بل هو حسين. فلما ولدت الثالث، جاء فقال مثل قوله. فقلت: سمّيته حربًا. فقال: بل هو محسن. ثم قال: سمّيتهم بولد هارون: شُبرّ، وشَبير، ومُشبرّ»[٢].

الرواية الثالثة: حدّثنا محمد بن أبان الأصبهاني، ثنا إسماعيل بن عمرو البجلي، ثنا قيس بن الربيع عن أبي إسحاق عن هاني بن هاني عن علي (رضي الله عنه)، قال:« كنت أحبّ أن أكتني بأبي حرب. فلما وُلِد الحسن، سمّيته حربًا. فجاء النبيّ(صلى الله عليه [وآله] وسلم). فقال: ما سمّيتم؟ فقلت: سمّيته حربًا. فقال: هو الحسن» [٣].

الرواية الرابعة: حدّثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، ثنا أبو كريب، ثنا إبراهيم بن يوسف عن أبيه عن أبي إسحاق عن هاني بن هاني عن علي (رضي الله عنه)، قال:« لما وُلِد الحسن، سمّيته حربًا. فقال لي رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلم): بم سمّيته؟ فقلت: حربًا. فقال: لا، ولكن سمّيه حسنًا. ثم وُلِد الحسين، فسمّيته حربًا. فقال لي رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلم): ما سمّيته؟

---

[١] ابن حنبل، المسند، ٩٨/١، الدولابي، الذرية الطاهرة، ص٩٩، الطبراني،المعجم الكبير، ٣/ ٩٦، البيهقي، السنن الكبرى، ١٦٦/٦.

[٢] ابن حبان، الصحيح، ٤١٠/١٥، الطبراني، المعجم الكبير ٩٦/٣ ـ ٩٧، المحب الطبري، ذخائر العقبى، ص١١٩، الهيثمي، مجمع الزوائد، ٧/ ١٧٧.

[٣] الطبراني،المعجم الكبير، ٩٧/٣.

فقلت: حربًا. قال: بل سمّه حسينًا. ثم وُلِد آخر، فسمّيته حربًا. فقال (صلى الله عليه [وآله] وسلم): ما سمّيته؟ قلت: حربًا. قال: سمّه محسن»[١].

الرواية الخامسة: حدّثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، ثنا عبد الله بن عمر بن أبان، ثنا يحيى بن عيسى الرملي التميمي، ثنا الأعمش عن سالم بن أبي الجعد، قال: قال علي (رضي الله عنه):« كنت رجلاً أحبّ الحرب، فلما وُلِد الحسن، هممت أنْ أسمّيه حربًا. فسمّاه رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلم) الحسن، فلما وُلِد الحسين، هممت أنْ أسمّيه حربًا. فسمّاه رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلم) الحسين، وقال (صلى الله عليه [وآله] وسلم): إنيّ سميت ابني هذين باسم ابني هارون شُبرّ وشبير»[٢].

الرواية السادسة: حدّثنا علي بن عبد العزيز، ثنا أبو غسان مالك بن إسماعيل، ثنا عمرو بن حريث، ثنا برذعة بن عبد الرحمن عن أبي الخليل عن سلمان، قال: « قال رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلم): سمّيتهما، يعني الحسن، والحسين. باسم ابني هارون، شُبرّ، وشبير»[٣].

الرواية السابعة: حدّثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، ثنا أبو نعيم ضرار بن صرد، ثنا محمد بن فضيل عن علي بن ميسر، عن عمر بن عمير، عن عروة بن فيروز، عن سورة بنت مشرح قالت:كنت فيمن حضر فاطمة (رضي الله عنها) حين ضربها المخاض في نسوة، فأتانا النبيّ(صلّى الله عليه [وآله] وسلّم)، فقال: « كيف هي؟ قلت: إنّها لمجهودة يا رسول الله! قال: فإذا هي وضعت، فلا تسبقيني فيه بشيء. قالت: فوضعت، فسّروه، ولففوه في خرقةٍ صفراء.

[١] الطبراني،المعجم الكبير، ٩٧/٣.

[٢] أبو الفرج، الأغاني، ٣٥٩/١٦، الطبراني،المعجم الكبير، ٩٧/٣، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ١٧١/١٣، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٤٧/٣، ابن كثير، البداية والنهاية، ٣٦٧/٧.

[٣] الطبراني،المعجم الكبير، ٩٧/٣ ـ ٩٨، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ١١٨/١٤، الهيثمي، مجمع الزوائد، ٥٢/٨.

فجاء رسول الله(صلى الله عليه [وآله] وسلّم). فقال: ما فعلت؟ قلت: قد ولدت غلامًا. وسررته، ولففته في خرقة. قال: عصيتني! قالت: أعوذ بالله من معصية الله، ومن غضب رسوله! قال: ائتيني به. فأتيته به. فألقى الخرقة الصفراء، ولفّه في خرقة بيضاء، وتفل في فيه، وألبأه بريقه. فجاء علي (رضي الله عنه). فقال: ما سمّيته يا علي؟ قال: سمّيته جعفرًا يا رسول الله! قال: لا. ولكن حسن، وبعده حسين. وأنت أبو حسن الخير»[١].

الرواية الثامنة: الطبراني: حدّثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، ثنا إسماعيل بن عبد الله بن زرارة الرقي، ثنا عبيد الله بن عمرو عن عبد الله بن عقيل عن محمد بن علي عن علي (رضي الله عنه) أنّه سمّى ابنه الأكبر حمزة، وسمّى حسينًا جعفرًا باسم عمه، فسمّاهما رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلّم) حسنًا وحسينًا[٢].

الرواية التاسعة: الذهبي: ابن عيينة عن عمرو عن عكرمة، قال: لما ولدت فاطمة حسنًا، أتت النبيَّ(صلى الله عليه [وآله] وسلّم)، فسمّاه حسنًا، فلما ولدت الآخر، سمّاه حسينًا، وقال: (هذا أحسن من هذا)، فشقّ له من اسمه [٣].

يتّضح من الروايات أعلاه أنّ هناك عدّة أسماء أطلقت على الإمام الحسن عليه السلام، وهي:

أولًا: حرب .

أكّدت الروايات على أنّ الإمام علي عليه السلام سمّى ابنه الأكبر باسم حرب[٤]، ولكن النبيّ (صلى الله عليه [وآله] وسلّم) غيرّه إلى الحسن، وهذا الأمر تكرّر في

[١] الطبراني، المعجم الكبير، ٢٤/٣، ٣١٢/٢٤، الهيثمي، مجمع الزوائد، ١٧٥/٩.

[٢] الطبراني،المعجم الكبير، ٩٨/٣، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٤٧/٣.

[٣] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٤٨/٣.

[٤] ابن حنبل، المسند، ٩٨/١، الدولابي، الذرية الطاهرة، ص٩٩، الطبراني،المعجم الكبير، ٩٦/٣، البيهقي، السنن الكبرى، ١٦٦/٦.



الحسين والمحسن أيضا، وهنا يمكن القول:

١ ـ تباينت الروايات في موقف الإمام علي عليه السلام من تسمية ابنه الأكبر، فقيل: سمّاه حربًا[١]، وقيل: همَّ أنْ يسمّيه حربًا[٢]. ولكنّه في كلّ الأحوال لم يرجع للنبيّ (صلى الله عليه [وآله] وسلّم) في ذلك. فهنا أظهرت الروايات أنّ للإمام علي عليه السلام دورًا في تسمية أولاده، لكنّه دورٌ سلبي؛ إذ أظهرته على خلاف رسول الله صلى الله عليه وآله دائمًا!

٢ ـ هل يعقل أنّ الإمام علي عليه السلام يسمّي ابنه دون مشورة النبيّ صلى الله عليه وآله، فالمتتبع لسيرة الإمام علي عليه السلام طوال ثلاث وثلاثين سنة مع النبيّ صلى الله عليه وآله نجده متبعًا لخطوات النبيّ صلى الله عليه وآله منذ طفولته[٣]، إذ حالما ولد الإمام علي عليه السلام في الكعبة بيت الله[٤] حتى انتقل إلى بيت رسول الله صلى الله عليه وآله منذ نعومة أظفاره[٥]، إذ كان عليه السلام يقول:« وقَدْ عَلِمْتُمْ مَوْضِعِي مِنْ رَسُولِ اللَّه (صلّى الله عليه وآله)، بِالْقَرَابَةِ الْقَرِيبَةِ، والْمَنْزِلَةِ الْخَصِيصَةِ، وَضَعَنِي فِي حِجْرِه وأَنَا وَلَدٌ، يَضُمُّنِي إِلَى صَدْرِه، ويَكْنُفُنِي فِي فِرَاشِه، ويُمِسُّنِي جَسَدَه، ويُشِمُّنِي عَرْفَه، وكَانَ يَمْضَغُ الشَّيْءَ ثُمَّ يُلْقِمُنِيه، ومَا وَجَدَ لِي كَذْبَةً فِي قَوْلٍ، ولَا خَطْلَةً فِي فِعْلٍ. ولَقَدْ قَرَنَ اللَّه بِه صلى الله عليه وآله مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَعْظَمَ مَلَكٍ مِنْ مَلَائِكَتِه، يَسْلُكُ بِه طَرِيقَ الْمَكَارِمِ، ومَحَاسِنَ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَه ونَهَارَه، ولَقَدْ كُنْتُ أَتَّبِعُه اتِّبَاعَ الْفَصِيلِ أَثَرَ أُمِّه، يَرْفَعُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَخْلَاقِه عَلَماً، ويَأْمُرُنِي بِالِاقْتِدَاءِ بِه، ولَقَدْ كَانَ يُجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحِرَاءَ، فَأَرَاه

[١] ابن حبان، الصحيح، ٤١٠/١٥، الطبراني،المعجم الكبير، ٩٦/٣ ـ ٩٧، المحب الطبري، ذخائر العقبى، ص١١٩، الهيثمي، مجمع الزوائد، ٧/ ١٧٧.

[٢] أبو الفرج، الأغاني، ٣٥٩/١٦، الطبراني،المعجم الكبير، ٩٧/٣ ، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ١٧١/١٣، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٤٧/٣، ابن كثير، البداية والنهاية، ٣٦٧/٧.

[٣] عن تفاصيل علاقة النبي صلى الله عليه وآله بالإمام علي عليه السلام ينظر: النصرالله، النبوة والإمامة، ص١١ ـ٨٩، العواد، السيرة النبوية، ص٣١ ـ ١١٢.

[٤] لمزيد من التفاصيل عن ولادة الإمام علي عليه السلام في الكعبة. ينظر، النصرالله، فضائل الإمام علي عليه السلام المنسوبة لغيره، ص١٤٩ ـ ٢٣٨.

[٥] النصرالله، الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة البصرة، ص١٩ ـ ٢٠.

ولاَ يَراه غَيْرِي، ولَمْ يَجْمَعْ بَيْتٌ وَاحِدٌ يَوْمَئذفي الإِسْلَام، غَيْرَ رَسُولِ اللّه صلى الله عليه وآله وخَدِيجَةَ، وأَنَا ثَالِثُهُمَا. أَرَى نُورَ الْوَحْيِ والرِّسَالَة، وأَشُمُّ رِيحَ النُّبُوَّة، ولَقَدْ سَمِعْتُ رَنَّةَ الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْه صلى الله عليه وآله، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللّه مَا هَذِه الرَّنَّةُ؟ فَقَالَ: هَذَا الشَّيْطَانُ! قَدْ أَيِسَ مِنْ عِبَادَتِه، إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وتَرَى مَا أَرَى، إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ، ولَكِنَّكَ لَوَزِيرٌ، وإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ»[١].

٣ ـ إنّ ولادة الإمام الحسن عليه السلام لم تكن مفاجأة، فالمعروف أنّ أمّه الصديقة فاطمة عليها السلام حملته تسعة أشهر، فهل لم يحصل كلامٌ مع النبيّ صلى الله عليه وآله حول اسم المولود المرتقب.

٤ ـ الغريب أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله رفض تسمية الإمام علي عليه السلام لولده بـ (حرب)، وسمّى ولده الأول بالحسن؛ لأنّ أسماء أولاد علي عليه السلام على أسماء أولاد هارون، فالحسن مقابل شبرّ بن هارون. لكنّ الإمام علي عليه السلام يعاود تسمية ولده الثاني حربًا! فغيّره النبيّ على اسم شبير بن هارون، فسمّاه الحسين، وعاد ثالثةً فسمّى ابنه الثالث حربًا! فغيّره النبي على اسم مشبرّ بن هارون، فسمّاه محسن.

٥ ـ ألم يعلم الإمام علي عليه السلام برفض النبيّ صلى الله عليه وآله لاسم حرب، فلماذا يعاود مرّةً بعد أخرى، لا سيّما أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله حسب الروايات أوضحت أنّ السبب يعود لأنّ أسماء أولاد الإمام عليه السلام على أسماء أبناء هارون؟!

٦ ـ ولكن إذا صحّ الكلام في ما يخصّ الحسن والحسين عليهما السلام، فهما قد ولدا في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله، ولكن المحسن لم يولد لا في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله ولا بعده، وإنّما كان مجرد علقة قد سقط يوم الهجوم على بيت الإمام من قبل نظام الحكم بعد النبي صلى الله عليه وآله[٢]. فكيف يقال إنّ الإمام علي عليه السلام سماّه حربًا، وإنّ النبي صلى الله عليه وآله غيرّه إلى

[١] الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص٣٠٠ ـ ٣٠١، ولمزيد من التفاصيل ينظر: العواد، السيرة النبوية، ص٣٢ ـ ٧٩.

[٢] لمزيد من التفاصيل ينظر، النصر الله، والعواد، صاحبة التسبيح المقدس، ص٣٧٨،=

اسم ابن هارون (مشبرّ) فسمّاه المحسن؟

٧ـ إنّ كون الإمام علي عليه السلام إمامًا معصومًا ينفي ما ذُكر أعلاه في عدم معرفته بحقيقة أسماء أولاده المعصومين، التي لم يسبقهم أحدٌ إليها[١]، بل كانت من أسماء الجنة[٢].

٨ ـ ولكن لماذا هذا الإصرار من الإمام علي عليه السلام في تسمية ولده البكر باسم (حرب)؟

هنا يطرح الرواة عدّة أسباب ينسبونها للإمام علي عليه السلام وهي:

أ ـ أنّ الإمام عليّ عليه السلام كان يحبّ أنْ يُكنى بأبي حرب.ولكن لماذا يحبّ الإمام ذلك هل هذا يعود لمحاولة القول إنّ الإمام أراد التسمية تيمنًا باسم حرب بن أمية؟[٣]، وهذا يعني نفي ما يقال من حقدٍ وكراهيةٍ أمويةٍ تجاه أهل البيت عليهم السلام لا سيّما الإمام علي عليه السلام؟ مع أنّ هناك ما يفيد أنّ كنية الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بأبي الحسن كانت سابقةً لزواجه من الصديقة فاطمة عليها السلام[٤].

=العواد، السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، ص٩٧٧ وما بعدها.

[١] ابن الأثير، أسد الغابة،٩/٢، السيوطي، تاريخ الخلفاء ص٢٠٦.

[٢] الدولابي، الذرية الطاهرة، ص١٢٠، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ١٧١/١٣.

[٣] حرب بن أمية،هو والد أبي سفيان، وكان قد دخل في منافرة مع جد النبي صلى الله عليه وآله وسلم عبد المطلب بن هاشم، وانتهت المنافرة لصالح عبد المطلب، وكان أبوه أمية قد نافر هاشمًا ، فخسر المنافرة، ورحل عن مكة عشر سنين بعد أن دفع لهاشم خمسين ناقة، ولما جاء أبو سفيان ناصب العداء لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والإسلام، حتى اضطر النبي صلى الله عليه وآله وسلم للهجرة إلى المدينة، ثم لاحقه أبو سفيان قائدًا للمشركين حتى انتهى الأمر بفتح النبي صلى الله عليه وآله وسلم مكة سنة ٨هـ، وغدا أبو سفيان طليقًا يتآلف النبي صلى الله عليه وآله وسلم قلبه بالشاة والبعير. ينظر، المقريزي، النزاع والتخاصم ص٢١ وما بعدها.

[٤] الخوارزمي، المناقب، ص٣٤٣ ـ ٣٤٤.

ب ـ أنّه يعود إلى محبّة الإمام عليّ للحرب. إنّ دعوى تسمية الإمام علي عليه السلام أولاده باسم حرب، لحبّه للحرب أمرٌ ينافي الواقع، إذ كان للإمام جملةٌ من الآداب العسكرية، منها كراهيته للحرب. إذ كانت الدعوة إلى السلام ديدن الإمام عليه السلام سواء مع المشركين أيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم أم مع الخارجين على خلافته، فكان يحثّ المقابل على ترك الحرب كما فعل مع عمرو بن عبد ود العامري يوم الخندق[١]، ومع أصحاب الجمل وصفين والنهروان أيام خلافته[٢]. وكان من آدابه العسكرية عليه السلام أنّه كان يكره الغدر في حروبه، وكان يقول: « والله ما معاوية بأدهى منّي، ولكنّه يغدر ويفجر، ولولا كراهية الغدر لكنت من أدهى الناس، ولكن كلّ غدرةٍ فجرة، وكلّ فجرةٍ كفرة، ولكلّ غادرٍ لواء يعرف به يوم القيامة. والله ما استغفل بالمكيدة، ولا استغمز بالشديدة»[٣]. فلما استأذنه مالك الاشتر في معركة صفين أنْ يبيت[٤] معاوية، قال عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى أنْ يبيت المشركون [٥].

خلق متوارث

وفي الواقع إنّ هذا الخلق قد توارثه بنوه من بعده[٦]، إذ كانوا أصحاب دين، وليسوا من الدنيا بسبيل، وإنّما يطلبونها ليقيموا عمود الدين بالإمرة فيها، فلم

---

[١] ينظر: الواقدي، المغازي، ٤٧١/٢. ابن هشام، السيرة، ٢٢٥/٣. الطبري، تاريخ، ٥٧٤/٢.

[٢] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٢٩١/٩، ٢٩٤، النصرالله، شرح نهج البلاغة، ص٣٠٤ ـ ٣٦٤.

[٣] الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص٣١٨، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٢١١/١٠.

[٤] بيت العدو: أوقع به ليلاً، وبيت امرًا: دبره ليلاً. ابن فارس، المجمل، ص١٤٠. الرازي، مختار الصحاح، ص٧٠.

[٥] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٣١٤/٢.

[٦] ينظر مواقف إبراهيم بن عبد الله بن الحسن مع المنصور. أبو الفرج، مقاتل الطالبين، ص٢٢١-٢٢٣.

يستقرّ لهم، والدنيا إلى أهلها أميل[١].

منهج امير المؤمنين عليه السلام الحربي

وكان عليه السلام لا يدعو للمبارزة، ولكنّه يستجيب إذا دُعي إليها، والسبب « لأنّ الداعي إليها باغٍ، والباغ مصروع»[٢]. فقد ذكر عليه السلام الحكمة والعلة، ومن خلال استقصاء السيرة الشريفة له عليه السلام لم نجده يومًا يدعو إلى مبارزة، وإنّما كان يدعى لها، ففي معركة بدر الكبرى سنة ٢هـ، دعا بنو ربيعة بن عبد شمس بنو هاشم للبراز، فخرج الإمام علي عليه السلام، وقتل الوليد بن عتبة[٣]، واشترك مع حمزة في قتل عتبة بن ربيعة[٤].

أمّا في معركة أُحد سنة ٣هـ، فقد دعا طلحة بن أبي طلحة للبراز، فخرج له الإمام علي عليه السلام وقتله[٥]، وكذلك يوم الخندق، دعا عمرو بن عبد ود العامري للبراز فخرج له الإمام وقتله[٦]، وفي يوم خيبر[٧] دعا مرحب اليهودي للبراز،

[١] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٣١٣/٢-٣١٤.

[٢] الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص٥٠٩، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٦٠/١٩.

[٣] حاول البعض التقليل من شأن الوليد بن عتبة وشجاعته، وتصدى لتفنيد ذلك أبو جعفر الاسكافي المعتزلي. ينظر: أبو جعفر الاسكافي، نقض العثمانية، ص٣٣٩. الجاحظ، العثمانية، ص٥٩، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٢٩٢/١٣. ٣٩.

[٤] الواقدي، المغازي، ٦٩/١. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢٧٧/٢. الطبري، تاريخ، ٤٤٥/٢، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ١٣٠/١٤- ١٣١.

[٥] الواقدي، المغازي: ٢٢٥/١-٢٢٦. ابن هشام، السيرة، ١٢٧/٣، ١٥١، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٢٣٥/١٤ ـ ٢٣٦.

[٦] الواقدي، المغازي، ٤٧٠/٢-٤٧١، ابن هشام، السيرة، ٢٢٤/٣-٢٢٥ ابن حبيب، المحبر، ص١٧٥، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ١٩/ ٦٠ ـ ٦٤.

[٧] الواقدي، المغازي، ٦٥٥/٢. الطبري، تاريخ، ١٢/٩. وقد نسب ابن اسحق مقتل مرحب لمحمد بن مسلمة الانصاري. ينظر: ابن هشام، السيرة، ٣٣٣/٣-٣٣٤، الطبري، تاريخ، ١٠/٣-١١. الحاكم، المستدرك، ٣٩٤/٣.

فخرج إليه الإمام علي عليه السلام فقتله[١].

بل كان الإمام عليه السلام لا يهتم بالجانب المادي (الغنيمة)، وكان همّه منصبًّا على التخلّص من العدو دون الاهتمام بما يخلفه من غنائم، ففي مبارزة سعد بن أبي وقاص لأبي سعد بن أبي طلحة، وقتله إيّاه، ثم تأسّف سعدٌ على عدم قدرته على سلبه، حيث نهض سبيع بن عبد عوف، ونفر معه، فحالوا دون سعد، ودون سلبه، وكان سلبه أجود سلب رجل من المشركين على حد تعبير سعد بن أبي وقاص[٢]- علّق ابن أبي الحديد قائلاً: شتّان بين علي وسعد! هذا يجاحش على السلب ويتأسّف على فواته، وذاك يقتل عمرو بن عبد ود يوم الخندق، وهو فارس قريش وصنديدها ومبارزه، فيعرض عن سلبه وهو أنفس سلب! فيقول: كرهت أن أبز السبي ثيابه[٣]، فكأنّ حبيبًا[٤] عناه بقوله:

إنّ الأسود أسود الغاب همّتها يوم

الكريهة في المسلوب لا السلب[٥]

[١] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٦٠/١٩. وللتفصيل عن مواقف الإمام في حروب الرسول (صلّى الله عليه وآله). ينظر: المفيد، الإرشاد، ص٢٨-٦٤. النصرالله، الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة بغداد، ص٢٥٥ ـ ٢٧٦.

[٢] الواقدي، المغازي، ٢٢٧/١، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٢٣٧/١٤.

[٣] الحاكم، المستدرك، ٣٥/٣. المفيد، الإرشاد، ص٤١. البيهقي، السنن، ١٨/٨، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٢٣٧/١٤- ٢٣٨.

[٤] هو الشاعر أبو تمام حبيب بن آوس بن الحارث الطائي. يعد من أمراء البيان، ولد في جاسم قرية في حوران بسوريا سنة ١٨٨هـ/ ٨٠٤م، ورحل إلى مصر، ثم استقدمه المعتصم إلى بغداد، فأجازه وقدمه على شعراء وقته، ثم ولي بريد الموصل، فلم يتم سنتين حتى توفي بها سنة ٢٣١هـ/٨٤٦م. واختلف في التفضيل بينه وبين المتنبي والبحتري. له تصانيف منها: (فحول الشعراء)، و(ديوان الحماسة)، و(مختار أشعار القبائل)، و(الوحشيات)، و(ديوان شعره).ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٢٤٢/٨، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ١٢/ ١٦، ابن الجوزي، المنتظم، ١٣٠/١١، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٦٣/١١، الأمين، أعيان الشيعة، ٢٩٠/٤.

[٥] ديوان أبي تمام حبيب بن أوس الطائي، ص١٧، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٢٣٨/١٤.

ثانيا: جعفر

من الأسماء التي قيل إنّها أطلقت على الإمام الحسن، ماروته سورة بنت مشرح، التي كانت ممّن حضر الصديقة فاطمة عليها السلام ساعة ولادتها لابنها البكر (الحسن)، فذكرت أنّ الإمام علي عليه السلام جاء بعد الولادة، وحينما سأله النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عن تسميته لولده البكر، فقال الإمام: سمّيته جعفرًا، لكن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم غيّره إلى حسن.[١]

نقد الرواية

١ ـ من هي سورة هذه؟ هي سورة بنت مشرح الكندية[٢]، التي اختلف في اسمها هل سورة[٣]، أم سودة[٤]،أم سوادة؟[٥]. واختلف في أبيها هل هو مِسْرَح (بكسر الميم، وسكون السين، وتخفيف الراء، وفتحها)[٦]، أو مشرح؟[٧]، وهي

[١] الطبراني، المعجم الكبير، ٢٤/٣، ٣١٢/٢٤، الهيثمي، مجمع الزوائد، ١٧٥/٩.

[٢] تنظر ترجمتها: ابن عبد البر، الاستيعاب، ١٨٦٨/٤، ابن ماكولا، إكمال الكمال: ٢٥٢/٧، ابن الأثير، أسد الغابة، ٤٨٥/٥، المزي، تهذيب الكمال، ٢٢٢/٦، الصفدي، الوافي، ٢٦/١٦، ابن حجر، الإصابة، ١٩٥/٨، ابن ناصر الدين، توضيح المشتبه، ١٦٦/٨ ـ ١٦٧.

[٣] الطبراني، المعجم الكبير، ٢٣/٣، ولعله تصحيف لكلمة سودة، إذ انفرد الطبراني بذلك.

[٤] ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، ١٨٦٨/٤، ابن ماكولا، إكمال الكمال، ٢٥٢/٧، ابن الأثير، أسد الغابة، ٤٨٥/٥، المزي، تهذيب الكمال، ٢٢٢/٦، الصفدي، الوافي، ٢٦/١٦، ابن حجر، الإصابة: ١٩٥/٨، ابن ناصر الدين، توضيح المشتبه، ١٦٦/٨ ـ ١٦٧.

[٥] ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، ١٨٦٤/٤، ابن الأثير، أُسد الغابة، ٤٨٣/٥، ابن حجر، الإصابة: ١٩٥/٨، ابن ناصر الدين، توضيح المشتبه، ١٦٦/٨ ـ ١٦٧.

[٦] ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب: ١٨٦٨/٤، ابن ماكولا، إكمال الكمال، ٢٥٢/٧، ابن الأثير، أسد الغابة، ٤٨٤/٥، ابن حجر، الإصابة، ١٩٥/٨، ابن ناصر الدين، توضيح المشتبه، ١٦٦/٨ ـ ١٦٧.

[٧] ينظر: ابن ماكولا، إكمال الكمال: ٢٥٢/٧، ابن حجر، الإصابة: ١٩٥/٨، ابن ناصر الدين، توضيح المشتبه، ١٦٦/٨ ـ ١٦٧.

صحابية، روت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وروى عنها عروة بن فيروز[١].

لم يتضح هل كانت قابلة الصديقة فاطمة عليها السلام بولدها الحسن عليه السلام[٢]، أم مجرد أنّها حضرت ساعة الولادة كسائر النساء؟ إذ قالت: ((كنت فيمن حضر فاطمة رضي الله عنها حين ضربها المخاض في نسوة))[٣]، ولكن يظهر أنّه كانت تقع عليها مسؤولية خاصّة، إذ كانت الناطقة عن سائر النسوة، فالنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم يوجّه إليها السؤال عن حال الصديقة فاطمة عليها السلام، وهي من تجيبه من دون النساء، إذ جاء عنها: « فأتانا النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: كيف هي؟ قلت: إنّها لمجهودة يا رسول الله! قال: فإذا هي وضعت، فلا تسبقيني فيه بشيء»[٤].

ويظهر أنّها تولت أمر الصديقة فاطمة عليها السلام، إذ قالت: ((فوضعت، فسروه، ولففوه في خرقة صفراء))[٥]، ولمّا جاء النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، استفسر منها فأجابته: « فقال: ما فعلت؟ قلت: قد ولدت غلامًا. وسررته، ولففته في خرقة. قال: عصيتني! قالت: أعوذ بالله من معصية الله، ومن غضب رسوله. قال: ائتيني به» [٦].

٢ ـ لماذا سمّاه بجعفر؟ هل هو على اسم أخيه جعفر؟ المعلوم أنّ جعفر ما زال على قيد الحياة عندما ولد الإمام الحسن عليه السلام في ١٥ رمضان في السنة ٣هـ، بينما كان جعفر في الحبشة، إذ هاجر إليها في السنة السادسة للبعثة، واستمر هناك حتى السنة السابعة للهجرة، حيث هاجر جعفر، ومن معه من مهاجري الحبشة

---

[١] هو عروة بن فيروز، لعله تابعي روى عن سودة بنت مسرح، وجسرة، روى عنه عمر بن عمير الهجري. ابن ماكولا، إكمال الكمال، ٢٥٢/٧، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ١٦٩/١٣، ١٤١/٤٢، المزي، تهذيب الكمال، ٢٢٢/٦، ابن حجر، الإصابة، ١٩٥/٨.

[٢] ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، ١٨٦٨/٤.

[٣] الطبراني، المعجم الكبير، ٢٣/٣.

[٤] م.ن، ٢٣/٣.

[٥] م.ن، ٢٣/٣.

[٦] م.ن، ٢٣/٣ ـ ٢٤.

إلى المدينة، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقتها يفتح خيبر سنة ٧هـ، حتى قيل إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال: « لا أدري بأيّهما أسرّ، بفتح خيبر أم بقدوم جعفر». ثم ما لبث أنْ أرسله النبيّ على قيادة سرية إلى مؤتة، وبسبب ثباته وهزيمة أتباعه إلّا القليل استشهد جعفر بعد أنْ قُطعت يداه، فسمّاه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بالطيّار؛ لأنّ الله عوضّه بجناحين يطير بهما في الجنة مع الملائكة، وكان الإمام الحسن عليه السلام وقتها له من العمر خمس سنين.

٣ ـ لماذا غيرّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاسم من جعفر إلى حسن؟ مع أنّ اسم جعفر من الأسماء المحببة إلى أهل البيت عليهم السلام؟

٤ ـ هناك رواية تذهب إلى أنّ اسم جعفر أطلق على الحسين، وليس الحسن عليه السلام[١].

ثالثًا: حمزة

من الأسماء التي أطلقت على الإمام الحسن عليه السلام من قبل أبيه أمير المؤمنين عليه السلام، كان اسم حمزة، والذي ورد في رواية انفرد بها الطبراني، ونقل عنه الذهبي[٢]، ولم يعرف سبب التسمية فهل على اسم حمزة بن عبد المطلب؟ ولكن الرواية تشير إلى أنّ الإمام علي عليه السلام سمّى ولده البكر دون الرجوع للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، لكن ذلك لم يرضَ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فغيرّ الاسم إلى حسن.

رابعًا: شبرّ

من أشهر الأسماء التي قيلت في تسمية الإمام الحسن عليه السلام هو اسم شبرّ؟

ولكن ما هذا الاسم؟ ولماذا سمّي الإمام الحسن به؟.

---

[١] م.ن، ٩٨/٣، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٤٧/٣.

[٢] الطبراني،المعجم الكبير، ٩٨/٣، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٤٧/٣.

نقد الرواية

١ ـ أشارت الروايات ناسبةً إلى جبرئيل عن النبيّ ﷺ أنّه لما كان الإمام علي عليه السلام بمنزلة هارون من موسى، إذن يجب أنْ تكون أسماء الإمام علي عليه السلام على أسماء هارون، ولمّا سُئل النبيّ ﷺ عن أسماء أولاد هارون، قال جبرئيل: «شبرّ وشبير ومشبرّ». فقال النبي ﷺ: «لساني عربي». فعندها ترجم جبرئيل الاسم إلى العربية. فقال: «شبرّ وشبير ومُشبرّ»[١].

٢ ـ تباينت الروايات في الإشارة إلى شبرّ وشبير ومشبرّ، فتذكر بإزائهم الحسن والحسين والمحسن، وتارةً تقتصر على شبرّ وشبير، فتذكر بإزائهما الحسن والحسين فقط.

٣ ـ هل هناك من دليلٍ يثبت أنّ لهارون عليه السلام أولاد بأسماء شبرّ وشبير ومُشبرّ، فهل ورد ذلك في التوراة أو الإنجيل أو التلمود أو أسفار الأنبياء أو غير ذلك من التراث اليهودي والنصراني؟

٤ ـ هل هناك من تُسمّى بهذه الأسماء من اليهود قديمًا وحديثًا؟

٥ ـ هل هذه الألفاظ وردت في القاموس العبراني؟ وهل تأتي بمعنى حسن وحسين ومحسن؟

٦ ـ لماذا اقتصر أمر التشابه بين الإمام علي عليه السلام، والنبيّ هارون عليه السلام على أولاد الإمام الذكور دون البنات، ولماذا اقتصر الأمر على أولاد الإمام الذكور من السيدة فاطمة عليها السلام دون باقي أولاده من زوجاته الاخر؟

٧ ـ لعل هذه محاولة لصرف معنى قول النبي ﷺ: « يا علي أنت منّي

[١] ابن حنبل، المسند، ٩٨/١، الدولابي، الذرية الطاهرة، ص٩٩، الطبراني،المعجم الكبير،٣/ ٩٦، الصدوق، الأمالي، ص١٩٨، معاني الأخبار، ص٥٧، البيهقي، السنن الكبرى، ١٦٦/٦. محب الدين الطبري، ذخائر العقبى، ص١٢٠.

بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيَّ بعدي»[١]. والذي يعني أنّ الإمام وصيٌّ ووزيرٌ للنبيّ صلى الله عليه وآله كما كان هارون وصيًّا ووزيرًا لموسى عليه السلام، إذ إنّ فهم مقام الإمام من النبيّ صلى الله عليه وآله نفهمه من معرفة مقام هارون من موسى عليه السلام، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي *وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي * وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي * كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيراً * وَنَذْكُرَكَ كَثِيراً * إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيراً * قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾[٢].

خامسًا: الحسن

وهو الاسم المشهور للإمام الحسن عليه السلام، الذي سمّاه به النبيّ صلى الله عليه وآله، حيث روى:

أولاً: الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام: أنّ النبي صلى الله عليه وآله، سأل عليًا عليه السلام:« أيّ شيءٍ سمّيت ابني؟ قال عليه السلام: ما كنت لأسبقك بذلك، فقال صلى الله عليه وآله: ولا أنا أسابق

[١] يعرف هذا الحديث بحديث المنزلة، ومناسبته: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله خرج إلى تبوك واستخلف الإمام علي عليه السلام في مكانه على المدينة، فسمع أنّ المنافقين يقولون أنّ النبي صلى الله عليه وآله استثقله، فتبع النبي صلى الله عليه وآله وأبلغه، فقال له النبي صلى الله عليه وآله: «أما ترضى أنْ تكون منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيَّ بعدي». ينظر: ابن حنبل، المسند، ١٧٣/١، ٣٦٨/٤. رسائل الجاحظ السياسية، ص٢٢٠ ، ٢٣٤-٩. البخاري، الصحيح، ٩٠/٥. البلاذري، أنساب٩٦/٢. ابن ماجه، صحيح ٢٥/١-٢٧. الترمذي، صحيح ١٧١/١٢، ١٧٥. النسائي، خصائص ص٤٨-٥٠. البهيقي، المحاسن والمساوئ ص٤٤. ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٣١١/٤. الملطي، التنبيه ص٢٥. الطبراني، المعجم الكبير ٧٨/١٢. الحاكم، المستدرك ١١٧/٣، ١٤٤. ابن حزم، الفصل ١٥٩/٤، ٢٢٤. ابن عبد البر، الاستيعاب، ١٠٩٧/٣ -٨. المغازلي، مناقب، ص ٢٧-٣٧. سبط ابن الجوزي، تذكرة ص١٨-٢٠، ٢٣. النووي، تهذيب الأسماء ٣٤٦/١/١. الخوارزمي، المناقب، ص١٩، ٥٩. محب الدين، ذخائر العقبى ص٧٣. الرياض النضرة، ٢١٤/٢-٦. الجويني، فرائد السمطين، ص١١٦، ١٢٢، ١٢٦، ٣١٧، ٣٢٩. ابن كثير، البداية والنهاية، ٣٣٥/٧، ٣٣٩-٣٤٢. الهيثمي، مجمع الزوائد، ١٢٠/٩. ابن حجر، الإصابة، ٥٠٩/٢. تهذيب التهذيب، ٣٣٧/٧. لسان الميزان، ٣٢٥/٢. السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص١٦٨. الهيثمي، الصواعق، ص١١٨-٩. ولمزيد من التفاصيل ينظر: الميلاني، حديث المنزلة، ص٧ ـ ٨٠. تجدر الإشارة إلى أنّ هناك حديثًا مشابهًا مضمونه (أبو بكر مني بمنزلة هارون من موسى)، ولقد عدّه الذهبي موضوعًا. ينظر ميزان الاعتدال: ١٢٢/٣.

[٢] سورة طه الآيات: ٢٥ ـ ٣٦.

ربي. فهبط جبريل عليه السلام، .... »[١].

ثانيًا: روى عكرمة البربري[٢]، قال: لما ولدت فاطمة حسنًا، أتت النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، فسمّاه حسنًا، فلما ولدت الآخر، سمّاه حسينًا، وقال: "هذا أحسن من هذا"،[٣] فشقّ له من اسمه[٤]. إذ كان اسم الحسن والحسين عليهما السلام لم يسبقهم أحد إليها[٥]، بل كانت من أسماء الجنة[٦]. بل كان هذا الاسم معروفًا، ويكنّى به الإمام علي عليه السلام قبل زواجه من الصديقة فاطمة عليها السلام [٧].

نتائج الدراسة

١ ـ إنّ يد التلاعب والوضع بقصد الإساءة إلى أهل البيت عمومًا، والامام الحسن عليه السلام خصوصًا طالت كلّ مفاصل حياتهم الشريفة، بما فيها وضع الروايات المسيئة للبيت العلوي لا سيّما الإمام علي عليه السلام

٢ ـ لقد استغلوا مسألة أسماء أولاد الإمام علي عليه السلام لإظهاره بمظهرٍ سلبيّ مؤكّدين من طرفٍ خفيّ على أنّ العلاقة بين النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، والإمام علي عليه السلام كانت سيئة؛ لذلك كان الإمام يسارع في تسمية أولاده من دون مشورة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكان

[١] محب الدين، ذخائر العقبى، ص١٢٠، وينظر: الصدوق، الأمالي، ص١٩٨، معاني الأخبار، ص٥٧.

[٢] هو عكرمة البربري، قيل أُهدي إلى ابن عباس، فادعى أنّه تتلمذ على يديه، وعلى يدي نجدة الحروري زعيم الأزارقة من الخوارج، اتّهمه علي بن عبد الله بن العباس بالكذب على أبيه وجلده، غدا من كبار الفقهاء والمفسرين والمحدثين، إلا أنّه متهمٌ في كلّ ذلك، وهو الذي صرف آية التطهير عن أهل البيت عليهم السلام إلى أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ينظر: الديراوي: عكرمة البربري ص٥ وما بعدها.

[٣] لعل هذه إضافة مختلقة، للطعن في الإمام الحسن عليه السلام.

[٤] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٤٨/٣.

[٥] ابن الأثير، أسد الغابة، ٩/٢، السيوطي، تاريخ الخلفاء،ص٢٠٦.

[٦] الدولابي، الذرية الطاهرة، ص١٢٠، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ١٧١/١٣.

[٧] الخوارزمي، المناقب، ص٣٤٣ ـ ٣٤٤.



النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخالفه ويفرض اسمًا آخر، ومع ذلك تؤكّد الروايات أنّ الإمام علي عليه السلام يعود مرةً أخرى إلى عدم مشورة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، فيعود النبيّ لتغيير الاسم مرةً ثانية. ولأنّ ثقافة بعض الرواة ضعيفة، فتراهم يؤكّدون ثالثة على أنّ الإمام سمّى ابنه الثالث حربًا ولكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم غيرّ الاسم وسمّاه محسنًا، مع أنّ الإمام علي عليه السلام لم يولد له ولدٌ باسم محسن لا في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا بعده، وإنّما تؤكّد الروايات أنّه كان جنينًا في بطن أمّه، وقد أُسقط بعد الهجوم على بيت الإمام والصديقة فاطمة عليها السلام.

٣ ـ من خلال هذه الروايات أرادوا بيان أنّ الإمام علي عليه السلام رجل حربٍ وسفكِ دماء؛ ولذا فهو يريد أنْ يسمّي أولاده باسم حرب، ويتمنّى لو يكنّى بأبي حرب، مع أنّ سيرة الإمام عليه السلام الحربية تنبئ عن كراهيته للحرب حتى اتّهم بالجبن.

٤ ـ لعل هناك محاولة لصرف معنى قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: « يا علي أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيَّ بعدي». والذي يعني أنّ الإمام وصيٌّ ووزيرٌ للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كما كان هارون وصيًّا ووزيرًا لموسى عليه السلام، إذ إنّ فهم مقام الإمام من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم نفهمه من معرفة مقام هارون من موسى عليه السلام، كما ورد في القرآن الكريم، لذا افتعلوا دعوى أولاد هارون عليه السلام.

فهرس المصادر والمراجع

ـ القرآن الكريم

١. ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد (ت ٦٣٠ هـ). أسد الغابة في معرفة الصحابة، ب.محق، المكتبة الإسلامية، طهران، ب.ت.

٢. الأمين، السيد محسن ت١٣٧١هـ. أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٣.

٣. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (١٩٤-٢٥٦ هـ). الصحيح، مط: دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ .

٤. البدري، السيد سامي. الإمام الحسن عليه السلام في مواجهة الانشقاق الأموي، ط١، قم، ٢٠١٢م.

٥. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ). أنساب الأشراف، تح: سهيل زكار- رياض زركلي، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦م.

٦. البيهقي، إبراهيم بن محمد (ق ٤ هـ). المحاسن والمساوئ، ب. محق، بيروت، ١٣٨٠ ه/١٩٦٠م.

٧. البيهقي، أبو بكر احمد بن الحسين بن علي (ت ٤٥٨ هـ). السنن الكبرى، بلا محقق، ط١، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٥٢ هـ.

٨. الترمذي، محمد بن عيسى (٢٠٩ -٢٧٩) هـ. صحيح الترمذي بشرح ابن العربي المالكي، ب.محق، ط١، الأزهر، ١٩٣١- ١٩٣٤.

٩. أبو تمام الطائي، حبيب بن أوس (ت ٢٣١ ه/٨٤٦ م). ديوان أبو تمام، شرح وتعليق: شاهين عطية، ط١، بيروت، ١٩٦٨.

١٠. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (١٥٠ - ٢٥٥ هـ).

١١. ---------- رسائل الجاحظ السياسية، تح: علي أبو ملحم، ط١، بيروت، ١٩٨٧.

١٢. ---------- العثمانية، تح وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٥٥.

١٣. أبو جعفر الاسكافي، محمد بن عبد الله (ت٢٤٠ هـ). نقض العثمانية، منشور مع العثمانية للجاحظ، تح: محمد عبد السلام، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٥٥.

١٤. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت٥١٠ ـ٥٩٧ هـ). المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ب. محق، الدار الوطنية، بغداد، ١٩٩٠.

١٥. الجويني، إبراهيم بن محمد (ت ٦٤٤ـ٧٣٠ هـ). فرائد السمطين، تح: محمد باقر المحمودي، ط١، بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.



١٦. الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله ٤٠٥ هـ/١٠١٤م. المستدرك على الصحيحين، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت، ١٩٩٠.

١٧. ابن حبان، أبو حاتم محمد (ت٣٥٤هـ). صحيح ابن حبان، ترتيب ابن بلبان، ط٢، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، ١٩٩٣م.

١٨. ابن حبيب، محمد البغدادي (ت ما بعد ٢٧٩هـ). المحبر، تح: أيلزه ليختن شتير، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٤٢.

١٩. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٧٧٣ ــ٨٥٢ هــ).

٢٠. --------- الإصابة في تمييز ألصحابة، ط١ مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٨هــ.

٢١. --------- تهذيب التهذيب، ط١،ب. محق، حيدر آباد ــالدكن، الهند، ١٣٢٥ ــ١٣٢٧هــ.

٢٢. --------- لسان الميزان، ب، محق، ط١، حيدر آباد الدكن، الهند،١٣٣٠ ــ١٣٣١هــ.

٢٣. ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائني (٥٧٦ــ٦٥٦ هـ). شرح نهج البلاغة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧.

٢٤. ابن حزم، أبو محمد بن أحمد (ت ٤٥٦هــ). الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: محمد إبراهيم نصرــــ عبد الرحمن عميرة، ط١، الرياض، ١٩٨٢ـ

٢٥. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد (١٦٤ ــــ٢٤١ هــ). المسند، ب، محق، القاهرة، ١٨٩٦م.

٢٦. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت ٤٦٣ هــ). تاريخ بغداد، ب، محق، مط السعادة، القاهرة، ١٩٣١.

٢٧. الخوارزمي، أبو المؤيد الموفق بن أحمد بن محمد البكري (ت القرن السادس الهجري). المناقب، قدّم له:محمد رضا الخرسان، النجف، ١٣٨٥هــ.

٢٨. الدولابي: أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد (٢٢٤-٣١٠هـ). الذرية الطاهرة، تح: محمد الجلالي، ط٢ ، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٩٨٨.

٢٩. الديراوي، باسم عبد الزهرة. عكرمة البربري ودوره في الحركة الفكرية، رسالة ماجستير غير منشورة، الآداب، البصرة، ٢٠٢٢م.

٣٠. الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد (٧٤٨هـ / ١٣٤٧م).

٣١. --------- سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الارنؤوط – حسين الأسد، ط٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م.

٣٢. --------- ميزان الاعتدال، تح: علي محمد البجاوي، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٢هـ.

٣٣. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت بعد ٦٦٦هــ/١٢٦٨م). مختار الصحاح، ب، محق، دار الرسالة، الكويت،١٩٨٢.

٣٤. سبط ابن الجوزي، يوسف بن قرا غلي البغدادي (٥٨١ ــ٦٥٤ هــ). تذكرة الخواص، قدّم له: محمد صادق بحر العلوم، النجف، ١٣٨٣ هـ/ ١٩٦٤ م.

٣٥. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت ٨٤٩-٩١١هـ). تاريخ الخلفاء، تح: محمد محي الدين، ب.ط، منشورات الشريف الرضي، ب.مكا، ب.ت.

٣٦. الشريف الرضي، أبو الحسن بن الحسين (٣٥٩ ــ٤٠٦ هـ / ٩٧٠ ــ١٠١٥م). نهج البلاغة، ضبط نصه: صبحي الصالح، ط١، بيروت، ١٣٨٧ /١٩٦٧.

٣٧. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسن بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ).

٣٨. --------- الأمالي، تح: قسم الدراسات الإسلامية، ط١، مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٧.

٣٩. --------- معاني الأخبار، صحّحه: علي اكبر الغفاري، ب.ط، قم، ١٣٦١.

٤٠. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت ٧٦٤ هــ). الوافي بالوفيات، تح:أحمد الارناؤوطــ تركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ٢٠٠٠.

٤١. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (٢٦٠ ـ ٣٦٠هـ). المعجم الكبير، تح: حمدي عبد المجيد، ط٢، دار إحياء التراث العربي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ب.ت.

٤٢. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ). تاريخ الرسل والملوك ، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط٤ ، دار المعارف، ٦١ ــ١٩٦٨.

٤٣. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي (ت٤٦٣هـ). الاستيعاب في أسماء الأصحاب، تح: علي محمد البجاوي، ط١، دار الجبل، بيروت، ١٩٩٢م

٤٤. ابن عبد ربه الأندلسي، أبو عمر أحمد بن محمد (ت ٣٢٨هـ). العقد الفريد، تح: أحمد أمين وآخرين، القاهرة، ١٩٤٤.

٤٥. العبيدي، طهـ الإمام الحسن المجتبى أحداث ومعطيات، ط١، العتبة الكاظمية، بغداد، ٢٠١٤.

٤٦. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن الشافعي (٤٩٩-٥٧١هـ). تاريخ مدينة دمشق، تح: علي شيري، ب.ط، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.

٤٧. العواد، انتصار عدنان.

٤٨. --------- السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، ط١، دار البديل، بيروت، ٢٠٠٩م.

٤٩. --------- ـ السيرة النبوية في رؤية أمير المؤمنين عليه السلام، ط١، العتبة الحسينية، ٢٠١٥م.

٥٠. ابن فارس، أبو الحسن أحمد (ت ٣٩٥ هـ/١٠٠٤ م). المجمل، دراسة وتح: زهير عبد المحسن سلطان،ط١،بيروت، ١٩٨٤.

٥١. الفراتي، فاضل. المعاهدة بين الإمام الحسن عليه السلام ومعاوية، ط١، مؤسسة البلاغ، بيروت،



٢٠٠١م.

٥٢. أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين (ت ٣٥٦ هـ/٩٦٦ م).

٥٣. --------- الأغاني، شرح: عبد علي، ـسمير جابر،ط١،بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.

٥٤. --------- مقاتل الطالبيين، ط٢، قدّم له وأشرف على طبعه: كاظم المظفر، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، ١٩٦٥ م.

٥٥. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي (ت ٧٦٤هـ). البداية والنهاية، تح: علي شيري، ط١، بيروت، ١٩٨٨م.

٥٦. ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني، (٢٧٠هـ – ٢٧٥هـ). سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ب.ط، دار الفكر، بيروت، ب.ت.

٥٧. ابن ما كولا، علي بن هبة الله (ت ٤٧٥هـ). الإكمال، ب.ط، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ب.ت.

٥٨. محب الدين الطبري: أبو جعفر أحمد بن عبد الله (ت ٦٩٤هـ).

٥٩. --------- ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، الناشر: مكتبة القدسي، ١٣٥٦هـ.

٦٠. --------- الرياض النظرة، تح: عيسى بن عبد الله، ط١، دار الغروب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٦.

٦١. المزي: أبو الحجاج يوسف (ت ٧٤٢ هـ). تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: د.بشّار عوّاد معروف، ط٤، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

٦٢. ابن المغازلي، أبو الحسن علي بن محمد الشافعي (ت ٤٨٣ هـ). مناقب علي بن أبي طالب، تح: محمد البهبودي، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٩٤هـ.

٦٣. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (ت٤١٣هـ). الإرشاد، تح: حسين الاعلمي، ط٥، مؤسسة النبراس، النجف الأشرف، ٢٠٠١م.

٦٤. المقريزي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ). النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم، تح: علي عاشور، ١٣٦٨هـ.

٦٥. الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد الشافعي (ت ٣٧٧ هـ/ ٩٨٧م). التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح: محمد زاهد الكوثري، بيروت، ١٩٦٨.

٦٦. الميلاني، السيد علي الحسيني. حديث المنزلة، ط١، مركز الأبحاث العقائدية، قم، ١٤٢١ه.

٦٧. ابن ناصر الدين، شمس الدين محمد بن عبد الله (ت٨٤٢هـ). توضيح المشتبه، تح: محمد نعيم، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م.

٦٨. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ). خصائص أمير المؤمنين، تح: محمد كاظم المحمودي، ط١، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ١٤١٩هـ .

٦٩. النصر الله: جواد كاظم.

٧٠. --------- الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة البصرة، ط١، دار الفيحاء، بيروت، ٢٠١٣.

٧١. --------- ـ الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة بغداد، ط١، مؤسسة علوم نهج البلاغة، كربلاء، ٢٠١٧م.

٧٢. --------- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي - رؤية اعتزالية عن الإمام علي عليه السلام، ط١، ذوي القربى، ٢٠٠٤.

٧٣. --------- فضائل أمير المؤمنين علي عليه السلام المنسوبة لغيره، الحلقة الأولى (الولادة في الكعبة)، ط١، مركز الأبحاث العقائدية، النجف الأشرف، ٢٠٠٩م.

٧٤. --------- هيأة كتابة التاريخ برئاسة معاوية، مجلة الرافدين، العدد الخامس، ٢٠٠٨.

٧٥. النصر الله، جواد كاظم، والعواد: انتصار عدنان. صاحبة التسبيح المقدس، ط١، دار الرافد، بغداد، ٢٠١٢م.

٧٦. النصرالله: جواد، وآخرين. النبوة والإمامة في عصر التأسيس، ط١، مؤسسة علوم نهج البلاغة، كربلاء، ٢٠١٧.

٧٧. النووي، أبو زكريا محيي الدين ت ٦٥٦ هـ. تهذيب الأسماء واللغات، ب، محق، ب، ط، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٨. ابن هشام، عبد الملك ت ٢١٨ هـ. السيرة النبوية، تح: مصطفى السقا وآخرين، دار الفكر، ب. ت.

٧٩. الهيتمي، أحمد بن حجر المكي (ت ٩٧٤ هـ). الصواعق المحرقة، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة، ١٣٧٥ هـ.

٨٠. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ب. ط، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.

٨١. الواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧ هـ). المغازي، تح: مارسدن جونس،أكسفورد،١٩٦٦.

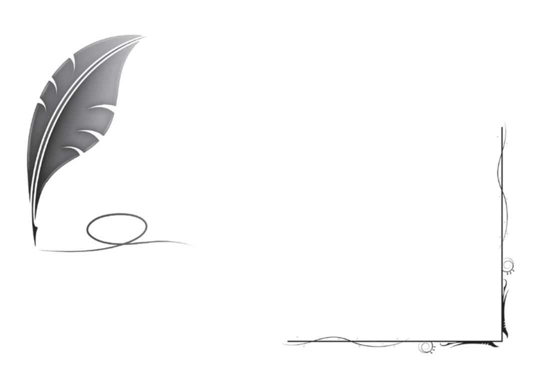
٨٢. آل ياسين، الشيخ راضي عبد الحسين (١٨٩٦ ـ ١٩٥٢). صلح الحسن عليه السلام، منشورات الشريف الرضي، ط١،قم، ١٤١٤هـ.





مظلوميّة أم المؤمنين السيّدة خديجة عليها السلام

الأستاذ مجتبى السادة (*)



(*) باحثٌ في الفكر الإسلامي / القطيف .

الملخّص

السيّدة أم المؤمنين خديجة عليها السلام حظيت بمنزلةٍ خاصّةٍ في قلب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وقد كتبت فضائلها على صفحات الإسلام بتضحياتها وجهادها، فكثرت مناقبها بحيث لا تُعدّ ولا تُحصى، وعدّت من النساء الكوامل، وقد قلّدها أهل البيت عليهم السلام بكوكبةٍ من الأوسمة الرفيعة وكانت فخرًا لهم . وللأسف هناك من ينال منها عليها السلام، ويشوّه سمعتها الشريفة وسيرتها الناصعة، والبعض من الكتّاب والمؤرّخين من يروّج معلوماتٍ زائفةً وإشاعاتٍ كاذبة، ويكررونها بكثرة، حتى تصبح كأنّها حقائق ثابتة، وجزءٌ من نسيج تاريخها الحافل، ويراد من ذلك إسقاط مكانة ورمزيّة مقامها عليها السلام .

بالتأكيد هناك دوافع سياسيةٌ واجتماعيةٌ، واجنداتٌ خاصّةٌ سابقاً لمناهضة مقامها، وفي الوقت الحالي ثمّة بواعث أيديولوجية ومذهبية وراء استمرار هذه الأكاذيب وترويجها، وتزييف الصورة الواقعية لأم الزهراء عليها السلام . وهناك شواهد كثيرةٌ في كتب التاريخ توضّح مدى فداحة ما وقع على خديجة من الظلم والإجحاف في حقّها. إلاّ أنّ أشدّ ظلامةً نالتها هو طمس وتغييب الروايات النبوية المنقولة عن لسانها، وتهميش وأقصاء أقوالها وأشعارها، بالإضافة إلى صرف الذهن عن أدوارها الجليلة ومواقفها العظيمة، وتجاهل مفاصل ومحطّاتٍ مهمةً من حياتها للتقليل من شأنها، ممّا أثّر بشكلٍ سلبي على إرثها التاريخيّ ومكانتها المرموقة، وقد استغلّ بعض المستشرقين هذه الإساءات التي لصقت بالسيدة عليها السلام لإثارة الشبهات. وفي الحقيقة هذه الافتراءات المذكورة في كتب التاريخ والسيرة تنال من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وتقدح فيه، قبل أن تثلب وتطعن في خديجة عليها السلام، ممّا له أثرٌ سلبيٌّ ونتيجةٌ خطيرةٌ على الفكر الإنساني والمجتمعات الإسلامية والأجيال القادمة.

الكلمات المفتاحية: خديجة بنت خويلد ، زوج الرسول، أم المؤمنين، شبهات المستشرقين.

الهوية الشخصية للسيدة خديجة عليها السلام:

• **الاسم والنسب**: خديجة بنت خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي، فهي قرشيةٌ حسبًا ونسبًا من جهة الأب ومن جهة الأم؛ لصلة أجدادهم بالنضر بن كنانة (قرشية أسدية)، تلتقي مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في الجد الأعلى لهما وهو قصي؛ فهي من أصولٍ كريمةٍ في قمة الشرف، فهي من ذرية إبراهيم شيخ الأنبياء، ومن ولده نبي الله إسماعيل عليه السلام.

• **أبوها**: خويلد بن أسد، من أشراف قريش، وكبير بني أسد بن عبد العزى، ويذكر أنّه وقف وواجه آخر التبابعة ملوك اليمن، وحال بينه وبين أخذه للحجر الأسود ، وهو من أقران عبد المطلب جد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. ويذكر المؤرخون أنه كان ضمن الوفد القرشي الذي ذهب بقيادة عبد المطلب إلى اليمن لتهنئة سيف بن ذي يزن لانتصاره على الحبشة وطردهم من بلاده بعد عام الفيل بسنتين. مات في حرب الفجار[١].

• **أمها**: فاطمة بنت زائدة بن الأصم بن رواحة بن حجر بن عبد بن معيص بن عامر بن لؤي بن غالب، يجمعها النسب مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في لؤي بن غالب بن فهر. كانت امرأةً يشهد لها بالجمال، وعزّة النسب، ورجاحة العقل.

• **جدتها لأمها**: هالة بنت عبد مناف بن قصي بن كلاب، يجمعها النسب مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في أبيها عبد مناف، كانت ذات شأنٍ في قومها، حسيبةً نسيبةً من أشراف العرب وأسماهم عرقًا، وكلا أبويها من أعرقٍ البيوت وأكثرهم كرمًا وخلقًا.

---

[١] اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ١٦/٢؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٢٨٢/٢.

• **الزوج:** الزوجة العذراء البكر[١] الأولى للنبي محمد ﷺ، تم الزواج المبارك وهي في عمر ٢٨ سنة[٢] ، وعاشت معه ٢٥ سنة ، ١٥ سنة قبل البعثة ، و ١٠ سنوات بعد ذلك.

• **الأبناء:** المتفق عليه بين الشيعة والسنّة:

- القاسم: كان ﷺ يكنى أبا القاسم، ولد في مكة، عاش ١٧ شهرًا، توفى قبل البعثة.

- عبد الله: لُقّب بــ (الطيب)، و(الطاهر)، ولادته بعد نزول الوحي، توفى في حياة أمه فبكت عليه.

- السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام: ٥ للبعثة - ١١ الهجرة.

• **الإخوة والأخوات:** ولد لخويلد عدد من الأبناء أكبرهم خديجة أم المؤمنين عليها السلام:

- من الذكور: عدي، والعوام، وحزام، ونوفل، وعمرو.
- من الإناث: خديجة، وهالة، وخالدة، ورُقَيْقَةُ.

• **ابن عمها:** ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي، كره عبادة الأصنام وطلب الدين في الأفاق، وقرأ الكتب وأصبح مؤمنًا عابدًا لله الواحد، وهو الذي بشّر السيدة خديجة عليها السلام بنوّة محمد ﷺ، وكان يقول لها: ما أراه إلّا نبيّ هذه الأمة الذي بشّر به موسى وعيسى عليهما السلام.

• **الشهرة:** زوجة الرسول الأولى، وأم المؤمنين الأولى، وأول امرأة آمنت

[١] يؤكد ذلك ما ذكر في كتابي: المرتضى، الشافي؛ الطوسي، التلخيص، (إن النبي ﷺ تزوج بها وكانت عذراء).

[٢] المجلسي، بحار الأنوار، ٢١/٦١؛ شذرات الذهب ٤١/١؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ٧١/٨؛ ابن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق، ٣٠٣/١؛ النيسابوري، مستدرك الحاكم، ٢٠٢/٣؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١/ ٨٩؛ الذهبي، سيرة أعلام النبلاء، ٢٨/٢؛ السيف، فوزي، إنهما ناصران، ٧٢.

بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ووالدة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام [١]، وأم المعصومين الاثني عشر (فاطمة والحسنين والتسعة من ذرية الحسين عليهم السلام).

- **الولادة**: ولدت قبل عام الفيل بثلاث سنوات (٥٦٧م)، في مكة المكرمة.

- **الوفاة / الشهادة**: في العاشر من شهر رمضان من السنّة العاشرة للبعثة النبويّة، وقبل الهجرة بثلاث سنين (٦١٩م)، عن عمر يناهز ٥٣ عامًا، وقد كفنها صلى الله عليه وآله وسلم برداء له ثم بكفن من الجنة، ودفنت في مكة المكرمة في الحجون في مقبرة المعلاة. رحيلها ترك صدعًا في قلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وسمّى ذلك العام الذي توفيّ فيه عمه أبو طالب وزوجته خديجة بعام الحزن.

خصائص السيدة خديجة عليها السلام الذاتية:

إنّ أبرز معالم شخصية السيدة خديجة عليها السلام قبل زواجها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، هي تلك الخصائص العليا التي حازتها بامتياز، والقابليات الضخمة التي تتمتع بها دون النساء، وهي التي جعلت منها نموذجًا للكمال النسائي والإنساني، نستعرض نزرًا يسيرًا من هذه المقومات الشخصية التي حظيت بها عليها السلام:

أولًا: تنتمي إلى نسبٍ شريف، ليس بالمال والعدد والشهامة فحسب، إنّما بالسلطة أيضًا؛ ولذا أصبحت قريبةً نوعًا ما من الحياة السياسية في مكة، ولطيب أصلها ونشأتها طوعت ذلك إلى مزايا إيجابية، فجعلت من شخصيتها الإنسانة التي تتمتع بالكرم والجود، وتحترم الآخرين، فكانت المتواضعة والمهذبة، والمخلصة لمجتمعها والمحبة للخير، وهو ما جعلها تبذل جهودًا كبيرةً في بداية الدعوة الإسلامية.

---

[١] ينظر: العاملي، السيد جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، ٢ / ٢١٢ : إنّ السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام هي البنت الوحيدة لخديجة، حيث ذكر التاريخ أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يُرزق من البنات إلاّ فاطمة الزهراء عليها السلام فقط، أما من الأبناء فكان له من السيّدة خديجة عليها السلام: القاسم وبه كُنّي صلى الله عليه وآله وسلم، عاش حتى مشى ثم مات، وعبد الله مات صغيراً أيضا، أمّا إبراهيم فمن مارية القبطية، وهو الآخر قد تُوفيّ صغيراً.

ثانيًا: صاحبة مالٍ وتجارةٍ وثراءٍ عريض، وهذا لم يتوفّر لمعظم النساء في ذلك الوقت، ممّا يعني أنّها تتمتع بشخصيةٍ طموحةٍ ومثابرةٍ وقويةٍ وذكيةٍ ومستقلةٍ وقيادية، وتمتلك مهاراتٍ ممتازةً في التفاوض والتخطيط واتّخاذ القرارات المالية السليمة، وقد كانت تختار بنفسها وكلاء تجارتها. وهو ما جعلها تحوز قدرةً ماليةً كبيرة، وتتمتع بالاستقلال المادي؛ ولذا سمّيت (سيّدة قريش).

ثالثًا: كانت منفتحة ذهنيًا على القضايا العقائدية والفكرية لعصرها، من خلال محيطها العائلي المقرّب منها (ابن عمها ورقة ابن نوفل، وأخته قتيلة بنت نوفل)[1]، فالاهتمامات العقائدية والدينية لم تكن غريبةً على الوسط الذي عاشت فيه، وشخصيتها مؤهّلة لذلك؛ ممّا أتاح لها أنْ تكون أكثر سلامًا مع نفسها ومع قناعاتها. وهو ما جعلها حنفيةً لم تعبد الأوثان.

رابعًا: كانت كاملة الوصف حتى في أيّام صباها، فلم تكن فتاةً مغرورةً، ولا متكبرةً ولا مدللةً ولا عصبيةً بالرغم من المال والجمال والحسب والنسب، بل كانت تتمتع بأخلاقٍ عاليةٍ وعقلٍ راجحٍ وطباعٍ هادئةٍ وقلبٍ طيب، كانت كريمة اليد شديدة العطف على الفقراء، ولا ترد من يأتيها لصدقة أبدًا، وهو ما جعلها من خير نساء العالمين ومن سيدات نساء أهل الجنة.

خامسًا: حباها الله بدرجةٍ عاليةٍ من الجمال، إلا أنّها لم تستغله في تجارتها، بل كانت لا تخالط الرجال ولا تصافحهم، أنمّا كانت تبعث خادمها، بل كانت تضع الحجاب على رأسها وتستر بدنها بالكامل، وهو ما جعلها تكنى في الجاهلية بـــ (الطاهرة) لشدّة عفافها وشرفها.

سادسًا: تتمتع بقدرةٍ عاليةٍ على التعبير عن أفكارها ومشاعرها من خلال الشعر، ولديها حساسية مرهفة تجاه المواقف النبيلة ومشاعر الآخرين. وهو ما

---

[١] البلاذري، أنساب الأشراف، ٨١/١.

جعلها تقول الشعر [١] كثيرًا مدحًا وفخرًا في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل الزواج. وللأسف لم يصل لنا أيّ بيتٍ من أشعارها في الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعد الزواج؛ وهو ممّا يثير الاستغراب كثيراً!!

هذه العناصر الذاتية المتميزة كلّها جعلت منها امرأةً ذات شخصيةٍ مستقلةٍ وقويةٍ ومتفرّسةٍ، وذات مكانةٍ اجتماعيةٍ مرموقةٍ في قريش، وما بذلها للجهود الكبيرة في سبيل الدعوة الإسلامية إلّا انعكاس لإيمانها الصادق وتركيبة شخصيتها الفريدة، ممّا كان له بالغ الأثر في علاقتها مع النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم وسلوكها معه. وممّا يؤسف له أنّ هذه الجوانب من شخصية السيدة خديجة عليها السلام لم تحظَ بالعناية الكافية من قبل المؤرّخين والباحثين، وظلّت مطموسةً مغمورةً حتى الآن، لا بحكم قلة المعطيات وندرة المعلومات فحسب، وإنّما بحكم غاياتٍ سياسيةٍ وأهدافٍ مذهبية أيضًا.

مناقب السيدة خديجة عليها السلام:

فضائل السيدة خديجة عليها السلام لا تُعدّ ولا تحصى؛ لأنّ سيرتها كلّها خصالٌ كريمةٌ من حين ولادتها حتى وفاتها، وعلى إثر ذلك سُمّيت بالطاهرة، وزادت فضلاً ورفعةً بعد زواجها من أشرف الخلق صلى الله عليه وآله وسلم، ويعجز البيان والفكر عن ذكر وإحصاء محامدها الجلية ومناقبها الزهية. كيف يمكن وصف مآثر أم للصديقة الزهراء عليها السلام، وإليك بعض الشذرات من هذه الأنوار اللامعة في حقّ السيّدة خديجة الكبرى عليها السلام:

- **أنوار من السماء:**

حظيت السيدة خديجة بنت خويلد عليها السلام بمكانةٍ عاليةٍ ومقامٍ رفيع عند الله (عزّ وجلّ)، لما لها من خصائص ومواقف جليلة، فقد أخلصت لربّها، وجاهدت

[١] المجلسي، بحار الأنوار، المجلد ١٦، تجد الكثير من أشعارها في مدح الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في باب: تزوجه صلى الله عليه وآله وسلم بخديجة وفضائلها وبعض أحوالها.

في سبيله، وناصرت رسوله ﷺ وواسته بنفسها ومالها؛ فنالت عند خالقها منزلةً خاصّةً، وهذا ما كشفه جبرئيل الذي نقل لها السلام من الله سبحانه وتعالى، وبشّرها بما أعدّ لها من النعيم في الآخرة:

١. روي في المناقب عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «يا خديجة إنّ الله (عزّ وجلّ) ليباهي بك كرام ملائكته كلّ يوم مرارًا»[١].

٢. روي أنّ جبرئيل أتى النبي ﷺ فسأل عن خديجة فلم يجدها، فقال: «إذا جاءت فأخبرها أنّ ربّها يقرؤها السلام.. وروى أبو هريرة قال: أتى جبرئيل النبي ﷺ فقال: هذه خديجةٌ قد أتتك معها إناء مغطّى فيه إدام أو طعام أو شراب، فإذا هي أتتك فاقرأ عليها السلام من ربّها، ومني السلام، وبشّرها ببيتٍ في الجنة من قصبٍ لا صخب فيه ولا نصب»[٢].

- **أنوار من أقوال الرسول ﷺ:**

حظيت بمكانةٍ خاصة ومنزلةٍ رفيعةٍ لدي الرسول ﷺ، وبقي طيلة حياته الشريفة يذكرها بخيرٍ، ويؤكّد على مكانتها في قلبه الطاهر، ويثني عليها دائمًا، ولا يرى من يوازيها في تلك المنزلة الرفيعة، لقد كانت خديجة عليها السلام شريكة النبيّ ﷺ في كلّ آلامه وآماله، والمسلية له بما يصيبه من أذى، بل كانت المعينة له على مكاره قريش؛ ولذا لم يتزوج ﷺ في حياتها غيرها، ومما قاله فيها:

١. قال رسول الله ﷺ: «كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلّا أربع: آسية بنت مزاحم امرأة فرعون، ومريم بنت عمران، وخديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد ﷺ». وفي حديثٍ آخر عنه ﷺ قال: «أفضل

[١] العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ٧٨/١٦؛ الإربلي، كشف الغمة، ٧٢/٢؛ عباس القمي، الأنوار البهية، ٥٤.

[٢] أخرجه: البخاري، الصحيح، ح٣٨٢٠؛ مسلم، الصحيح، ح ٢٤٣٢؛ الألباني، صحيح الجامع، رقم ٦٩.

نساء أهل الجنة: خديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ومريم بنت عمران، وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون»[١].

٢. عن عائشة قالت: كان رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم لا يكاد يخرج من البيت حتّى يذكر خديجة، فيحسن الثناء عليها، فذكرها يومًا من الأيام فادركتني الغيرة؛ فقلت: هل كانت إلّا عجوزاً فقد أبدلك اللّه خيراً منها، فغضب حتّى اهتّز مقدَّمُ شعره من الغضب، ثم قال: «لا واللّه ما أبْدلَني اللّه خيراً منها، آمَنَتْ بي إذْ كَفَر الناسُ، وصدَّقتني وكذَّبني الناسُ، وواستني في مالها إذ حرمني الناسُ، ورزقني اللّه منها أولادًا إذ حرمني أولاد النساء» قالت عائشة فقلت في نفسي: لا أذكرها بسيئة أبدًا[٢].

وخلاصة القول: لو لم يكن إلّا هذه الرواية في ذكر أم المؤمنين خديجة عليها السلام لكانت أعظم شهادة لها في هذا الكون، وعلى لسان من لا ينطق عن الهوى، ويقسم صلى الله عليه وآله وسلم بالله العظيم على عظم شأنها وحبها وإيمانها وتصديقها بالله ورسوله، وأنّ الله لم يخلفه خيراً منها من زوجاته، هذه الشهادة حقيقةٌ واضحةٌ وشهادةٌ عظيمةٌ لهذه السيّدة الجليلة التي ضحّت بنفسها وأموالها، وكل ما ملكت من أجل الإسلام ونصرته.

- **أنوار من أقوال أهل البيت عليهم السلام:**

أحاط أهل البيت عليهم السلام جدتهم أم المؤمنين خديجة عليها السلام بهالةٍ من التعظيم والتكريم، وقلّدوها كوكبةً من الأوسمة الرفيعة، وكان من مفاخرهم بها[٣]:

١. اعتزاز الصديقة الزهراء عليها السلام بأمّها: «أنا ابنة خديجة الكبرى ... » .

---

[١] الريشهري، ميزان الحكمة، ج٣، ص ٢٧٤٦، ح ٣٥٣٥، ح ١، نقلاً عن: مجمع البيان، ٤٨٠/١٠، ح ٢ نقلاً عن: الدر المنثور، ٢٢٩/٨.

[٢] أخرجه: البخاري، الصحيح، ح٣٨٢١؛ مسلم، الصحيح، ح٢٤٣٧؛ أحمد بن حنبل، المسند، ح٢٤٨٦٤؛ الأرنؤوط، تخريج المسند، رقم ٢٤٨٦٤.

[٣] نقلاً بتصّرف عن: القرشي، حياة أم المؤمنين خديجة عليها السلام، ص ١٨ - ٢١.

٢. ثناء أبي طالب عليها: «أنا خاطب كريمتكم الموصوفة بالسخاء والعفة، المعروف فضلها الشامخ ... ».

٣. افتخار الإمام الحسن عليه السلام بجدته: «أنا الحسن وأنت معاوية ... وجدتي خديجة وجدتك نثيلة ... ».

٤. افتخار الإمام الحسين عليه السلام بجدته: «هل تعلمون أنّ جدتي خديجة أول نساء هذه الأمة إسلامًا».

٥. اعتزاز الإمام السجاد عليه السلام:«أنا ابن فاطمة الزهراء، أنا ابن خديجة ....».

٦. صلاة الإمام العسكري عليه السلام عليها: «فصلِّ عليها - أي على الزهراء - وعلى أمّها خديجة الكبرى، فكرم بها وجه محمد، وتقرّ بها عين ذريته».

كما اشتملت كتب: (زيارات الأئمة عليهم السلام وأدعيتهم) ذكرها كثيرا، كما في زيارة وارث ودعاء الندبة، وما أكثر ما كان يفتخر بها المعصومون عليهم السلام بها.

عبقات من فضائلها العديدة:

امتازت السيدة خديجة عن غيرها بجملة من المآثر النبيلة والمكارم الجليلة التي أعطتها صبغةً خاصّةً ميّزتها عن بقية نساء العالم، وهذا توفيقٌ لا تناله إلّا من كانت لها حظٌّ عظيم، ومن هذه الفضائل:[١]

١. أوّل زوجةٍ للحبيب المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم.

٢. سبق إسلامها في أوّل يوم للبعثة.

٣. أدّت الصلاة في اليوم الأول من نزول الوحي.

٤. من أفضل أربع نساء أهل الجنة.

٥. أنّها في سلسلة الأرحام المطهرة.

[١] ينظر: المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٦، ص ٢-٧؛ القرشي، حياة أم المؤمنين خديجة، ص ١٥-٢١؛ الحسني، خديجة عليها السلام أمة جمعت في امرأة، ج١، ص ١١٤ وما بعدها؛ السيلاوي، الأنوار الساطعة من الغراء الطاهرة، ص١٧١ وما بعدها.

٦. خديجة وعاء لأمّ الأئمة الأطهار عليهم السلام.
٧. خير نساء أهل الجنة يحضرن في مخاضها بالزهراء عليها السلام.
٨. ربت الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وهو صغيراً.
٩. أوّل مؤمنةٍ بولاية أمير المؤمنين عليه السلام.
١٠. لها كفنان: كفن من الله، وكفن من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.
١١. جبرئيل يبشرها ببيت عظيم في الجنة.
١٢. إحدى الزوجات الأربع لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الآخرة.
١٣. أطلق صلى الله عليه وآله وسلم على العام الذي توفّيت في السيدة خديجة وأبو طالب عليه السلام عام الحزن.

ممّا يؤسف له حقًا أنّ سيرة أم المؤمنين خديجة عليها السلام وفضائلها الرفيعة قليلة الذكر في كتب التاريخ ، ومجهولة عند عموم المسلمين أيضًا، بالرغم من الروايات العديدة التي تدلّ على عظيم مقامها وجلالة قدرها.

جوانب من مظلومية السيدة خديجة عليها السلام :

على الرغم من فضائلها العالية ومناقبها العظيمة التي لا تضاهيها في مقامها أيّة واحدةٍ من أمهات المؤمنين، إلا أنّ بعض الكتّاب والمؤرّخين[١] يمارس منهجية وسياسة التشويه وطمس الحقائق، ونشر الإشاعات والأراجيف والخزعبلات

[١] انظر مثلاً: ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٤، ص ٣٠٣ -٣٠٧، حيث يمارس سياسة الانتقاص من السيدة خديجة عليها السلام ويقول: انحصار خيرها على نفس النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ويعتقد أنّ الأمة الإسلامية لم تنتفع بها، ويواصل بأنّه لم يحصل لها كمال الإيمان، بل حصل هذا الإيمان الكامل لمن آمن بعدها: «فخديجة كان خيرها مقصورًا على نفس النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم تبغ عنه شيئًا، ولم تنتفع بها الأمة كما انتفعوا بعائشة، ولا كان الدين قد كمل حتى تعلمه، ويحصل لها من كمال الإيمان به ما حصل لمن علمه، وآمن به بعد كماله». ونلخص دعاويه المطروحة في أربع نقاط:
١. انحصار خيرها على نفس النبي صلى الله عليه وآله وسلم.
٢. عدم انتفاع الأمة الإسلامية بها.
٣. عدم العلم والمعرفة بالدين.
٤. عدم حصول كمال الإيمان لها.

الكاذبة[١]، ويروجون معلوماتٍ زائفةً عن السيدة عليها السلام ويكررونها بكثرة حتى تصبح كأنها حقائق ثابتة وجزءٌ من نسيج التاريخ الإسلامي، ويراد من ذلك إسقاط مكانة ورمزية هذه الشخصية العظيمة بحيث تكون آراء المسلمين بشكلٍ عامٍّ حاملة نوعًا من السلبية لها، أو التقليل من شأنها.

ويلجأ بعض الكتّاب والمؤرّخين إلى اتّباع مجموعةٍ من الأساليب والتقنيات لطمس أو تجاهل أو تشويه مقام وعظمة السيدة خديجة عليها السلام معتمدين في ذلك على المنهج التالي:

١. **التحريف:** تحوير وتغيير في الحقائق الخاصة بالسيدة خديجة عليها السلام، أو في سياق الأحداث التاريخية وتقديمها بطريقةٍ مغايرةٍ لتناسب أجندتهم الخاصة. على سبيل المثال: التلاعب في عمرها الشريف لإعطاء مصداقية لأكذوبة زواجها من مشركين في الجاهلية، واختلاق أسماء أولاد لها تبع لذلك[٢].

٢. **التزوير:** تزييف الأدلة التاريخية والقرائن المحيطة لتشويه سمعتها عليها السلام، ولتناسب المعلومات المختلقة ما يرمون إليه. على سبيل المثال: تلفيق خبر على شكل رواية بأنّها سقت (أباها: خويلد أو عمها: عمرو) الخمر أثناء عقد النكاح من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لكسب موافقته على الزواج[٣].

٣. **تسطيح أدوارها:** يتم التركيز فقط على الجوانب الظاهرة للدور الذي لعبته عليها السلام، والتبسيط المفرط المتعمد للمحتوى الفكري لهذه المواقف المهمة قدر الإمكان، ودون الغوص في تأثيراتها العميقة أو الدعم الذي قدمته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم.

---

[١] انظر مثلاً: الحلبي، السيرة، ٢٢٤/١؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١/ ١٣٢؛ وللتوسع راجع التحقيق: الحسني، خديجة عليها السلام أمة جمعت في امرأة، ج١، ص ١٠٦ وما بعدها.

[٢]- الحسني، خديجة عليها السلام أمة جمعت في امرأة، ج١، ص ٨٨ إلى ٩٦، ص ١٠٤- ١٠٥.

[٣] الطبراني، المعجم الكبير، ٣٧٠/٢٢؛ محب الدين الطبري، السمط الثمين، ١٦؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ١٤٢/١؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ٢٢٠/٩؛ تاريخ اليعقوبي، ٣٤٠/١؛ تاريخ الطبري، ٣٦/٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٢٩٥/٢؛ الحلبي، السيرة، ٢٢٤/١.

على سبيل المثال: الدعم المالي والمعنوي، والذي كان أساسيًا في بقاء الدعوة في بداياتها الصعبة، يتم تهميشه بأعلى ما يمكن من التجاهل والأقصاء لفقد قيمته ومكانته الحقيقية.

٤ . تجاهل المصادر الموثوقة: يركز بعض الكتّاب والباحثين على المصادر السلبية والضعيفة والمنحازة التي تدعم رؤيتهم، أو تفسير بعض الأخبار التاريخية بشكلٍ خاطئ، ويتجاهلون المصادر الموثوقة التي تقدم روايةً موضوعيةً وصحيحةً تتطابق مع الواقع التاريخ. على سبيل المثال: «المصادر التي ذكرت أنّ أباها خويلد هو الذي تولىّ أمرها في الزواج، جاءت الرواية عن طريق الزهري وأخذ الآخرين عنه، وقد ذكرت بدون إسناد، وهو لم يذكر من أين أخذ هذه الرواية» [١].

بكل تأكيد هناك دوافع سياسيةٌ واجتماعيةٌ وانحيازيةٌ في السابق، أما حاليًا فثمّة بواعث أيديولوجيةٌ ومذهبيةٌ وراء استمرار وترويج هذه الأكاذيب وتزييف الصورة الواقعية لأم المؤمنين عليها السلام. ولو أردنا أنْ نستقرأ كتب التاريخ لطال بنا المقام، إلا أنّنا نأتي بشواهد قليلةٍ من التاريخ لنرى مدى فداحة ما وقع على هذه السيدة العظيمة من الظلم والإجحاف في حقّها، ومن المهم التذكير أنّ النقاط اللاحقة ليست إلاّ سوى أمثلةٍ على الأساليب والمنهج الذي يستخدمه بعض المؤرّخين لتشويه سمعتها، وقد يلجأ بعض الكتّاب الى استخدام مزيجٍ من هذه الأساليب باختلاف ظروفها وسياقها التاريخي، وفي الحقيقة هذه الإساءات تنال من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتقدح فيه، قبل أن تثلب وتطعن في السيدة خديجة عليها السلام. نذكر بعض من هذه الافتراءات بشيءٍ من التوضيح:

- **تشويه الصورة الناصعة والحقيقية للسيدة خديجة عليها السلام:**

السيدة خديجة عليها السلام بوصفها شخصيةً مهمةً في التاريخ الإسلامي لها دورٌ حاسم في بداية رسالة الإسلام؛ لذا كان من الطبيعي أن تتعرض لحملات التشويه

[١] الشرهاني، حياة خديجة عليها السلام من المهد الى اللحد، ص ١٧٠.

من قبل الأقلام الجائرة التي تريد النيل منها، وقبل ذلك النيل من رسول الله صلى الله عليه وآله، والتي تضمنت اتهامها بارتكاب عدة أخطاء في علاقتها مع صلى الله عليه وآله، فمن بعض هذه الافتراءات وزيف القول ما يلي: جاء صلى الله عليه وآله إلى بيت خديجة عليها السلام وذلك قبل أن يتزوجها، فأخذت بيده فضمتها إلى صدرها ونحرها![1]. ومن الأكاذيب أيضًا: أنّها سقت أباها خمرًا أثناء عقد النكاح! ومن الخزعبلات: أنّها أمرت جواريها أنْ يرقصن ويضربن الدفوف أثناء مراسيم الزواج[2]، وغير ذلك من البهتان والتدليس والأخبار الكاذبة.

لنأخذ خبرًا مختلقًا واحدًا نناقشه بشيءٍ من التفصيل كمثال: وقد ذُكِر بكثرة في بعض كتب السيرة والتاريخ، وكذلك يشار إليه في الخطب وعلى المنابر: بأنّ خديجة عليها السلام قامت وسقت أباها خمرًا[3] حتى لا يعارض عقد النكاح من رسول الله صلى الله عليه وآله، وتم العقد وهو ثمل، حتى إذا أفاق قام صاخبًا معترضًا على هذا الزواج!! وهذا الخبر كاذب وباطل أصلاً، ولعدة جهات[4] نذكر بعضها باختصار:

---

[١] الحلبي، السيرة، ١/ ٢٠٣، باب: تزوّجه صلى الله عليه وآله خديجة عليها السلام؛ ذكر الفاكهي عن أنس: أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان عند أبي طالب، فاستأذن أبا طالب في أن يتوجه إلى خديجة: لعلّه بعد أن طلبت منه الحضور إليها، وذلك قبل أنْ يتزوجها، فأذن له وبعث بعده جارية له يقال لها نبعة، فقال: انظري ما تقول له خديجة، فخرجت خلفه، فلّما جاء صلى الله عليه وآله إلى خديجة عليها السلام أخذت بيده فضمتها إلى صدرها ونحرها، ثم قالت: بأبي أنت وأمي .....

[٢] الشرهاني، حياة خديجة من المهد الى اللحد، ص ١٨٦، نقلاً عن: الديار بكري، تاريخ الخميس، ٢٦٥/١؛ المكي، سمط النجوم، ٣٦٧/١؛ وكذلك وجدنا الخبر في: الحلبي، السيرة، ٢٢٧/١.

[٣] الطبراني، المعجم الكبير، ٣٧٠/٢٢؛ محب الدين الطبري، السمط الثمين، ص ١٦؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ١٤٢/١؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ٢٢٠/٩؛ تاريخ اليعقوبي، ٣٤٠/١؛ تاريخ الطبري، ٣٦/٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٢٩٥/٢؛ السيرة الحلبية، ٢٢٤/١.

[٤] ينظر: الشرهاني، حياة السيدة خديجة بنت خويلد من المهد الى اللحد، ص ١٦١-١٨٢، لمزيدٍ من التوسّع في الرد على هذه الفرية والأكذوبة، ومناقشة أدلتها ورواياتها بالتفصيل.

– مصدر الخبر الأصلي رواية ضعيفة [١]، وقد أكد ضعفها معظم علماء الحديث، ممّا يوجب التوقف بالاعتماد عليها.

– مخالفتها لرواياتٍ كثيرةٍ وبطرقٍ مختلفةٍ لا تذكر موضوع الخمر والسكر.

– إنّ أباها توفي قبل ذلك بسنواتٍ في حرب الفجار، وكثير من الأخبار ذكرت أنّه عمها عمرو بن أسد هو الذي حضر عقد النكاح.

– هذا الحدث والسلوك لا ينسجم إطلاقًا مع أخلاق السيدة خديجة عليها السلام وطهارتها، ولا يتفق مع مكانتها وما تتمتع به من استقلال في شؤونها فهي أكرم وأسمى، وقد عرفت برجاحة العقل والحكمة والوقار.

– إنّ بني هاشم وفي طليعتهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأبو طالب عليه السلام لا يقبلون الزواج بهذه الحالة، خاصة في مجلس ستعقد به أقدس المواثيق الإنسانية مع سيد الخلق والصادق الأمين.

– موقف أبيها أو عمها فهو أكثر غرابة، بقبول عقد الزواج وهو سكران، وهو من أشراف العرب ومن زعماء قريش.

– الخطبة البليغة لأبي طالب في أثناء عقد النكاح ليس لها معنى، لو كان (أبوها أو عمها) سكران وثملاً، وكأنّها بيان ما لا يلزم بيانه وفي غير محلّه، وهذا مخالف لسيرة العقلاء.

وغير ذلك من الأمور والقرائن التي تنفي هذا الخبر. علما بأنّ هذا الخبر يستلزم الطعن في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أولاً، وفي خديجة ثانيًا، وفي صحة الزواج ثالثًا. وقد استند مدعي خبر سقاية الخمر إلى روايةٍ ذكرها أحمد بن حنبل في مسنده،

[١] المصدر: أحمد بن حنبل، المسند، ج٥، ح ٢٨٤٩، وقد ضعف علماء الحديث من أهل السنة، أسانيد الرواية القائلة: بأنّ خديجة عليها السلام سقت أباها الخمر بجميع طرقها.

حكم عليها علماء الحديث بالضعف[١] لعلّةٍ في السند، فالرواية التي استندوا إليها توجب التوقف بالاحتجاج بها، ومع ذلك استمروا في تداول الخبر الكاذب بكثرةٍ ولغاية في نفس ناقلها.

لقد أعطت هذه الأخبار الكاذبة الفرصة للمستشرقين ليكيلوا التهم للرسول ﷺ وزوجته الطاهرة، وصوّروا النبيّ الأكرم ﷺ بأنّه مغمورٌ في قومه؛ ولذا لجأت خديجة للخداع والتحايل ليتم هذا الزواج.

خلاصة القول في عقد النكاح: أنّ الزواج تم بصورة طبيعية جدًا، حيث إنّ بني هاشم صاهروا بني أسد مرتين[٢]. وقد تمت مراسيم الزواج على وفق القوانين والأعراف السائدة في مجتمع مكة حينها.

- **تجاهل جوانب ومفاصل مهمّة من حياتها:**

عند استقراء كتب التاريخ والتراث نستغرب من عدم العثور على أخبارٍ كثيرةٍ عن السيدة خديجة عليها السلام بعد زواجها من رسول الله ﷺ، فكلّ الكتب تكتفي بذكر أنّهما عاشا حياةً هادئةً ورزقا الولد. ويثيرنا العجب والدهشة للغياب الكامل عن تلك الفترة، وعدم الإشارة إليها بتاتًا، وطمس وتغييب كل ما له علاقة بذلك! فمثلاً لم تذكر كتب السيرة شيئًا عن تفاصيل عبادتها وتنسكها، وممّا غيب أيضًا:

[١] الأرنؤوط، تحقيق مسند أحمد، ٤٧/٥، ضعف الرواية في هامش الصفحة، حيث قال: «إسناده ضعيف، فقد شك حماد بن سلمة في وصله، إذ قال الرواة عنه : (فيما يحسب حماد) ولم يجزم، ثم إن حماد بن سلمة قد دلسه؛ وقد أخرجه: البيهقي، الدلائل، ٢/ ٧٣ ، من طريق مسلم بن إبراهيم، قال: «حدثنا حماد بن سلمة، عن علي بن زيد، عن عمار بن أبي عمار، عن ابن عباس: أنّ أبا خديجة زوج النبي ﷺ وهو -أظنه- قال: سكران، فعاد الحديث الى علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف »، ثانيًا: مخالفتها لروايات كثيرة لا تذكر السكر، ثالثًا: وقد أنكر المؤرخون أنّ يكون خويلد بن أسد هو من زوجها، بل رجحوا عمها عمرو بن أسد؛ لأنّ خويلد مات في حرب الفجار.

[٢] ليس هناك مجالٌ لاعتراض بني أسد على مصاهرة بني هاشم؛ فلقد تزوج أسد بن عبد العزى من خالدة بنت هاشم بن عبد مناف، وتزوج العوام بن خويلد من صفية بنت عبد المطلب.

- ذكرت الكتب التاريخية والروائية القصائد الشعرية والأبيات البديعة الذي نظمتها السيدة خديجة عليها السلام في شأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قبل الزواج، وكانت مشحونةً باللطائف الأدبية والمعنوية، وذات ذائقة فنية رقيقة جدًا، وقد كانت أشعارها كثيرة [١]. ولكن بعد الزواج لم تذكر لنا تلك الكتب أية أشعار أو قصائد لها، ولا حتى بيت شعر واحد، فهل توقفت عن نظم الشعر أم ماذا؟ للأسف لم يتم توثيق كتاباتها الشعرية بشكل ملموس.

- وفي السياق نفسه، لا نعثر على معلوماتٍ تذكر مصير تجارتها عليها السلام بعد زواجها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فهل توقف نشاطها التجاري وتقلص أم استمر وازدهر؟ وهل شارك النبي صلى الله عليه وآله وسلم في تجارتها بعد الزواج، وما هو حجم دوره؟ وهل سافر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعيدًا عن مكة بغرض التجارة، وإلى أين؟ لا تشير كتب التاريخ والسيرة إلى أخبار أو معطيات في ذلك.

ومن هنا فنحن لا نشك في وجود فراغٍ كبيرٍ في كتب التاريخ عن حياة السيدة خديجة عليها السلام، وسيرتها بعد الزواج من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقبل البعثة، وكذلك دورها في المرحلة المكية من تاريخ الإسلام، وتشح الأخبار والمعلومات فيها، وتنحصر في شذراتٍ متفرقةٍ هنا وهناك في بعض كتب القدامى. لكن غياب المعلومات لا يمنعنا من طرح عددٍ من التساؤلات في ما يخصّ هذه المرحلة المهمة من حياة السيدة خديجة عليها السلام، أي بعد الزواج، وقد دامت خمس وعشرين سنة. فهذه الفترة في الواقع هي: مرحلة التأسيس والأعداد الجدي للرسالة الإسلامية، والتي انطلقت بعدها قافلة الإسلام باتجاه التوسع والانتشار، والغريب في الأمر أنّ المؤرّخين والرّواة عوض العناية بهذه المرحلة نراهم أهملوها رغم أنّها حاسمة. فهل نعلم أو لدينا أيّ تصورٍ عن العلاقة بين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وخديجة عليها السلام طوال المدة التي سبقت البعثة، حتمًا أنّها لا تقف عند حدود العلاقات العائلية العادية، بل إنّنا نتصورها حبلى بالأحاديث والحوارات حول واقع قريش والعرب والعالم

[١] الأميني، الغدير، ١٧/٢، ذكرها في موكب الشعراء.

في جانبهم الروحي والعقائدي والأخلاقي والاجتماعي، وما يجب القيام به تجاه ذلك، وفي هذه المرحلة بالذات نخمن تكوين الجانب الروحي والعقائدي في شخصية السيدة خديجة عليها السلام.

وفي هذا الإطار فإنّ التعليمات والتوجيهات أو الدروس التي قدّمها النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم للسيدة خديجة عليها السلام، هي التي أخذها لأنْ تكون أول النساء إيمانًا بالرسالة والنبوة والإمامة وإقامة الصلاة جهرًا، ودفعها بكل حرية وباختيارها وبملء إرادتها للتضحية بكلّ ثروتها في سبيل الدعوة الإسلامية في بدايتها، فمن المؤسف ألّا نجد ذكرًا في كتب التاريخ لهذه العلاقة أو معلومات ومعطيات عنها، وهو ما يدعو إلى الاستهجان والاستغراب!

مما يدفعنا إلى إثارةِ استفهامٍ جوهري: لمّا كانت أخبار ومعلومات المصادر التاريخية قليلة جدًا جدًا حول السيدة خديجة عليها السلام وخاصة حول حياتها بعد الزواج، يصعب علينا التعرف على مفاصل حياتها في هذه المرحلة؛ ولذا بقيت غامضةً ومجهولةً لا نعرف عنها شيئًا، لكن لماذا هذا التغييب؟! وهل هذا الإغضاء عن هذه المدة مقصودٌ ومفتعلٌ أم ماذا؟

- **ادّعاء زواجها من شخصين مشركين:**

ذكرت الأخبار وكثيرٌ من المصادر التاريخية أنّها تزوّجت في الجاهلية من رجلين قبل اقترانها بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأنّ لها منهما عدة أولاد، وزوجها الأول مخزومي قرشي، وزوجها الثاني من قبيلة تميم. لنوضّح ذلك باختصار:

١. عتيق بن عابد المخزومي: لم تعطنا الروايات سوى اسمه فقط، فليس هناك تحديدٌ دقيقٌ وواضحٌ لزواجه من السيدة خديجة عليها السلام، وماهي مكانته الاجتماعية؟ وما علاقته ببني أسد بن عبد العزى؟ الأخبار أشارت إلى أنّها أنجبت

منه بنتًا اسمها هند [١]، وقد ذكرت عامة الروايات أنّ عتيقًا توفي عن خديجة، بينما ذكر البلاذري أنّ عتيقًا طلقها [٢].

٢. أبو هالة هند بن النباش التميمي: جاء إلى مكة في ظروفٍ غير معروفةٍ وحالف بها بني عبد الدار، وذكرت الروايات أنّ له من الأبناء الذكور الحارث والزبير والطاهر وهالة وهند، وله من الإناث هالة وزينب[٣]. لم تذكر الروايات شيئًا عنه، فلم تبين لنا أين منزله قبل مجيئه إلى مكة، ومتى تزوج بخديجة ومن زوجه منها، ولماذا تزوج من بني أسد ولم يتزوج من حلفائه بني عبد الدار، وكم بقي مع السيدة؟

هناك إصرار عجيب للترويج لهذه المسألة، وبالرغم من المعطيات السابقة، ومن خلال معلومات أخرى وقرائن عديدة، نرى يد الوضع والتزوير في هذا الأمر واضحة، ولأهدافٍ وغاياتٍ كثيرةٍ نذكر منها:

- تفضيل بعض نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم على خديجة عليها السلام كونهن أبكارًا، وهي ثيّب.

- الانتقاص من منقبة للسيدة الزهراء عليها السلام، إذا افترضوا أنّها وُلدت من رحمٍ كان حليلاً لمشركين في الجاهلية.

- أنّ ثمّة من يهتم بسلب مكرمة الأصلاب الشامخة والأرحام المطهرة لأهل البيت عليهم السلام.

من نافل القول، أننا نلاحظ في هذا الخبر المختلق ثلاثة أشخاص باسم

---

[١] ابن هشام، السيرة، ٢١٤/٤؛ ابن سعد، الطبقات، ١٥/٨؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ٤٠٦/١؛ ابن عساكر، التاريخ، ٣/ ١٩٠.

[٢] البلاذري، أنساب الأشراف، ٤٠٧/١.

[٣] ابن هشام، السيرة، ٢١٤/٤؛ ابن حزم، جوامع السيرة، ص٣٢، ولمزيد من التوسع والشرح والتحقيق في هذه النقطة ارجع الى: الشرهاني، حياة السيدة خديجة من المهد الى اللحد، ص ١٠٨ وما بعدها.

هند: فمن زوجها الأول: عتيق أنجبت بنتًا اسمها (هند بنت عتيق)، ومن زوجها الثاني: أبو هالة (هند) بن النباش أنجبت ابنًا اسمه (هند بن أبي هالة)، ومعلوم من هي أشهر هند في قريش (هند بنت عتبة) زوجة أبي سفيان، فمن المؤكد أنّ الخبر ملفقًا من قبل بني أمية، لإضفاء مزيدًا من الأهمية على هند أم معاوية، وإعطاء اسمها بعدًا أسطوريًّا له علاقة بالرسول ﷺ من خلال أبناء السيدة خديجة عليها السلام.

إنّ خبر زواج خديجة عليها السلام من شخصين قبل رسول الله ﷺ محض خيال من الرواة وبعض المؤرخين، لم يستند على أساسٍ متينٍ، ويحمل الكثير من التناقضات، والقرائن التاريخية العديدة تخالفه، وهو في الواقع خدمة لأجندةٍ سياسيةٍ معروفة، يراد منه توهين مقام السيدة الجليلة عليها السلام، وإعلاء شأن بعض الصحابة. بل إنّ التحقيق التاريخي الدقيق[١] يؤكد أنّ النبي ﷺ تزوّج بخديجة وكانت عذراء، كما روى أحمد البلاذري في كتابه (أنساب الأشراف)، وأبو القاسم الكوفي في كتابه (الاستغاثة)، والشريف المرتضى في كتابه (الشافي)، وأبو جعفر الطوسي في كتابه (تلخيص الشافي)[٢].

[١] جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي، ٢/٢١٢، في التحقيق التاريخي ذكر: أنّه كانت لخديجة عليها السلام أخت اسمها هالة، تزوّجها رجل مخزومي، فولدت له بنتًا اسمها هالة، فلما مات تزوّجت برجلٍ تميمي يقال له: أبو هند، فأولدها ولدًا اسمه هند، وكان لهذا التميمي امرأة أخرى قبل هالة قد ولدت له زينب ورقية، فماتت، ومات التميمي، فلحق ولده هند بقومه، وبقيت هالة أخت خديجة والطفلتان اللتان من التميمي وزوجته الأخرى؟ فضمتهم خديجة إليها، وبعد أن تزوّجت بالرسول ﷺ ماتت هالة، فبقيت الطفلتان في حجر خديجة والرسول ﷺ، وكان العرب يزعمون: أنّ الربيبة بنت، ولأجل ذلك نسبتا إليه ﷺ، مع أنّهما ابنتا أبي هند زوج أخت خديجة عليها السلام، وأثبت أنّ البنات اللاتي نُسِبن إلى خديجة عليها السلام هن من غير النبي ﷺ، ولم يكن بنات خديجة، كما أن اللّتَينِ تزوجهما عثمان لم يكن بنات رسول الله ﷺ ولا بنات خديجة.

[٢] العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ، ٢/٢٠٨.

- **لا فضيلة لإنفاقها المال:**

التشكيك في قدرة السيدة خديجة عليها السلام المالية وتأثيرها، والتقليل من شأنها كداعمٍ ماليّ رئيس للدعوة الإسلامية، فمن الافتراءات المثارة القول: من أين حصلت خديجة عليها السلام على هذا المال، إن لم تكن متزوجة قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم؟ ممّا يدفعهم لإثارة فريةٍ أخرى عن السيدة خديجة عليها السلام، وأنّ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تزوّجها لمالها فقط! فبعضهم امتعض ولم يَرُقْ لهم هذا الفضل الذي أحرزته عليها السلام بإنفاق المال في نصرة الإسلام، فقاموا بمحاولةٍ واهيةٍ لصرف الأذهان عن هذا الدور والكرامة، فقالوا: «والغنى الوارد في قوله تعالى: ﴿**وَوَجَدَكَ عَآئِلا فَأَغۡنَىٰ**﴾ تنزيل على غنى النفس، فإنّ الآية مكية، ولا يخفى ما كان فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل أنْ تفتح عليه خيبر وغيرها» ، كما ذهب إليه ابن حجر العسقلاني[1]، الذي اعتقد خلو نفس صلى الله عليه وآله وسلم من الغنى الروحي في مرحلةٍ من مراحل حياته - والعياذ بالله -.

إنّ أصل الكمال الروحي والمعنوي متجسّدٌ في كيانه صلى الله عليه وآله وسلم، لقد وضّح رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في رواياتٍ عديدةٍ فضل مال خديجة عليها السلام ودوره في الدعوة الإسلامية، ولكن عندما يكون البغض والحقد والانحياز هو المحرك لقراءة النصوص الدينية، فحتمًا سيظهر لنا مثل هذا الكلام وتلك التفسيرات، حتى لو كان فيه إساءة للحبيب المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم.

وإنّنا نعتقد أنّ بداية راس مال خديجة عليها السلام حصلت عليه من أهلها (سواء بالوراثة أم هبة)، وقامت بنفسها على إدارة هذه الأموال واستثمرتها في التجارة والمضاربة لعدة سنوات، وكوّنت منها ثروتها التي تتحدث عنها كتب التاريخ والروايات. ومهما يكن من أمرٍ لنفترض جدلًا: أنّ خبر زواجها من اثنين قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم صحيح - وقد أثبتنا بطلان هذا الخبر في الفقرة السابقة -، فأننا لم نحصل على أيّ خبرٍ أو رواية تذكر أنّ أزواجها كانوا يمتلكون أموالًا أو كانوا

---

[١] العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، ج ١٤، ص ٥٥٩، ح ٦٤٤٦، كتاب الرقاق (٨١)، باب الغنى غنى النفس (١٥).

تجّارًا، وإذا كان أحد أزواجها بهذا الثراء المالي الضخم، فكيف يغفل التاريخ عن ذكره والإشارة إليه. بالإضافة إلى أنّ قوانين الوراثة في تلك الفترة تحتم ألّا ترث الزوجة شيئًا من تركة زوجها، بل الأمر أسوأ من ذلك؛ فإذا كان للرجل أبناء من غيرها، ملكوا زوجة أبيهم. ولذا فإنّ عدم العلم بمصدر مال خديجة لا يكون سببًا في نفي الغنى عنها، فحالها حال عبد المطلب وهاشم عليهما السلام اللذين ذكرهما التاريخ في سجل الأثرياء والجاه والشرف، ولم يذكر مصادر أموالهم، وفضلاً عن ذلك نص التاريخ على أنّها من أهل بيت عرفوا بالثراء واتّخاذ التجارة موردًا للغنى.

ولا شكّ في أنّ ثمة هدفًا وراء هذا الادعاء، وهو الإيحاء بطريقٍ غير مباشرٍ بأنْ لا فضل لخديجة عليها السلام في تكوين وتجميع هذا المال، وبالتالي لا منقبة أو فضيلة في إنفاقه، فالقول المأثور: (إنّ الإسلام قام على مال خديجة) غير صحيح، بلحاظ أنّ المال في الأساس لم يكن لها أو بمجهودها، وقد نسي هؤلاء أو تناسوا حجم نشاطها التجاري، «وإنّ أهل الأثر مجمعون على أنّ خديجة كانت أيسر قريش وأكثرهم مالاً وتجارة»[١]. وفي هذا السياق لم يكن القرآن الكريم بزاهدٍ في بيان ما لخديجة عليها السلام من مقامٍ ومنزلةٍ وكرامة، قال الله تعالى مخاطبًا حبيبه المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿**أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَىٰ ۞ وَوَجَدَكَ ضَآلّاً فَهَدَىٰ ۞ وَوَجَدَكَ عَآئِلاً فَأَغْنَىٰ**﴾[٢]، هذه الآيات تتحدث عن مرحلةٍ من حياة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم فمن نعم الله عليه، أنّه اليتيم الذي هيّأ له بيت جده عبد المطلب وعمه أبي طالب خير مأوى، وهو الفقير الذي أغناه الله بمال خديجة عليها السلام[٣].

---

[١] التستري، نور الله، الصوارم المهرقة، ص ٣٢٦؛ الحسني، خديجة بنت خويلد أمة جمعت في امرأة، ١١٨/١.

[٢] سورة الضحى، الآيات: ٦، ٧، ٨.

[٣] الصدوق، علل الشرائع، ص ١٣١؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٣٨/١٦؛ الطبرسي، مجمع البيان، ١٠/ ٢٩٦، تفسير سورة الضحى.

- **الادّعاء بأنّها تشكّك في نبوّة محمد صلى الله عليه وآله وسلم:**

أجمع أهل السير والمؤرخون أنّ أوّل من آمن بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم هي السيدة خديجة عليها السلام، لم يتقدّمها رجلٌ ولا امرأة غير الإمام علي عليه السلام، ولم يكن إيمانها إيمان عاطفة، بل كان إيمان بصيرةٍ ويقينٍ وتصديق. ولكن يد التشويه والتحريف والأقصاء نقلت خبراً مكذوبًا على شكل رواية: بأنّ أم المؤمنين عليها السلام تُشكك في صحة نبوّة النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، ولم تكن متأكدةً من ماهية الكائن الذي يزوره، وسمته: هل هو صاحب؟ أم وحي؟ أم شيطان أم جن؟ ممّا يعني أنّها تشكّ في صحة نبوّته وفي صحة رسالته، وفي إمكانية تلقي الوحي الإلهي، وأنّها غير مقتنعةٍ بالأدلة والبراهين التي قدّمها صلى الله عليه وآله وسلم لدعم رسالته النبوية، ومن العجائب أنْ يقال: إنّ هذا الخبر أو الحدث وقع بعد ١٥ سنة من زواجها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، كأنّما هي جاهلة بحياة النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم أو بسيرته أو بصدقه؛ لذا أرادت خديجة أنْ تختبر برهان الوحي لتتأكد من حقيقته: عن إسماعيل بن أبي حكيم مولى الزبير أنّه حدّث عن خديجة بنت خويلد أنّها قالت للنبي: «يا ابن العم أتستطيع أنْ تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك، قال: نعم، قالت: فإذا جاءك فأخبرني، فجاءه جبرئيل كما كان يصنع، فقال رسول الله لخديجة يا خديجة هذا جبرئيل قد جاءني، قالت قم يا ابن العم فاجلس على فخذي اليسرى، قال فقام رسول الله فجلس عليها، قالت: هل تراه، قال: نعم، قالت: فتحوّل فاجلس على فخذي اليمنى، قالت: فتحوّل رسول الله فجلس على فخذها اليمنى، فقالت: هل تراه، قال: نعم، قالت: فتحوّل فاجلس في حجري، قالت: فتحول رسول الله فجلس في حجرها، قالت: هل تراه، قال: نعم قال: فتحسّرت وألقت خمارها ورسول الله جالس في حجرها، ثم قالت: له هل تراه، قال: لا، قالت: يا ابن العم اثبت وأبشر فوالله إنّه لملك وما هذا بشيطان»[1].. ونجد أضافةً على هذا الخبر من طريق آخر:

---

[١] أخرجه: الطبراني، المعجم الأوسط، ٢/٩٩/١/٦٥٨١؛ الطبري، التاريخ، ٣٠٣/٢؛ الدولابي، الذرية الطاهرة، ص ٢٤؛ الآجري، الشريعة، ٢١٩٠/٥؛ البيهقي، دلائل النبوة، ١٥١/٢-١٥٢؛ الأصبهاني، دلائل النبوة، ح١٦٤؛ ابن إسحاق، السيرة، ٢٣٩/١.

«أنّها أدخلت رسول الله بينها وبين درْعَها فذهب عند ذلك جبرئيل»[١].

ولا مناص من القول أنّ مثل هذه القصة الزائفة هي محاولةٌ واهيةٌ لصرف الأذهان عن سبق السيدة خديجة عليها السلام للإيمان بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وبالرسالة الإسلامية، فقالوا كما علق البيهقي (ت: ٤٥٨ هـ) على ذلك: «وهذا شيء كانت خديجة تصنعه تستثبت به الأمر احتياطًا لدينها وتصديقها»[٢]. وبنظرةٍ من التعقّل والحكمة إلى هذه الرواية السقيمة، نتساءل: هل يعقل أنّ خديجة عليها السلام وهي أوّل من آمن بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم تقوم بمثل هذه التجارب؟ ولتختبر من: محمد صلى الله عليه وآله وسلم أم جبرئيل؟، وهل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في حاجة لهذا الاختبار؟ أم أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أصبح يأخذ العلم بطبائع الملائكة ودلائل الوحي من خديجة عليها السلام؟

وفي واقع الأمر هذا الخبر الكاذب، قبل أنْ يكون تشويهًا وتشكيكًا في إيمان السيدة خديجة عليها السلام، هو في الحقيقة طعن في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، حيث يتضمن تلميحًا بأنّه صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن مطمئنًا بأنه نبيّ ورسول لله تعالى، وكان شاكًّا في نبوة نفسه، وكان يخشى أنْ يكون قد أصابه مسٌّ من الشيطان، وأنّ ما يعتريه ليس أكثر من هواجس وأوهام وخيالات! وأكثر ما اشتمل عليه هذا الخبر هو أنّه أكّد ما كان يُروج له المستشرقون من أنّ محمدًا صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن مطمئنًا بنبوَّة نفسه إلا بعد أنْ طمأنته امرأة[٣].

---

[١] الحميري، السيرة النبوية، ١٥٧/١؛ البيهقي، دلائل النبوة، ١٥٢/٢؛ الطبري، التاريخ، ٣٠٣/٢.

[٢] البيهقي، دلائل النبوة، ١٥٢/٢.

[٣] لقد ركز هؤلاء المستشرقون على الطعن في حقيقة الرسالة والوحي من السماء، ليكون بمنزلة هدم الصرح الذي يرتكز عليه الإسلام بالكامل. انظر الى:
واشنطن إرفنج، حياة محمد، ص ٤٨؛ شاهين، د. علي، دراسات في الاستشراق ورد شبه المستشرقين حول الإسلام، ص ١٢٤-١٢٥؛ نخبة من العلماء، الإسلام والمستشرقون، ص ٢٠٢؛ الشرقاوي، د. محمد عبد الله، الاستشراق دراسة تحليلية تقويمية، ص ١٣٥؛ رضوان، د. عمر إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن وتفسيره، ٣٩٨/١؛ الشرقاوي، د. محمد عبد الله، الاستشراق دراسة تحليلية تقويمية، ص ١٣٦؛ عبد اللطيف، د. إبراهيم خليفة، شبهات المستشرقين حول الوحي والرد عليها، ص ٧، ١٢، ١٧، ضمن بحوث المؤتمر الدولي الثاني،=

لا بدّ من التأكيد على أنّ هذه الرواية من ناحية السند: روايةٌ مكذوبةٌ؛ لأنّها مرويةٌ من طريقين: فيها انقطاع، ولا يوجد واحدٌ ممّن رواها أدرك عصر الواقعة ليحدث عنها. وقد قال الألباني[١]: (ضعيف).

تفنيد الرواية من ناحية المتن: أولاً: مضمون هذا الرواية خطير جدًا؛ فهي تهدم بناء الإسلام من أساسه؛ لأنّه إذا تم التشكيك في الوحي، فلن يبقى لنا شيءٌ بعد الوحي، فكلّ ما عندنا من تشريعاتٍ ومعتقداتٍ إنّما يرتكز الإيمان بعصمتها على أساس أنّها صادرة عن الوحي الإلهي، فإذا تم التشكيك في الوحي فأيّ شيءٍ يبقى في الإسلام؟!

ثانيًا: هذه الرواية تخالف صريح القرآن كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ**﴾[٢] والبصيرة هي الرؤية التامة المنتجة لليقين، فليس ثمة من شكّ أو تردد في أنّ ما يراه صلى الله عليه وآله وسلم ويسمعه هو وحيٌّ الله تعالى، وما انتاب النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم في لحظة من لحظات مبعثه الشريف شكٌّ أبدًا في أنّ ما يأتيه وحيّ، فهو كما أفاد القرآن: ﴿**قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي**﴾[٣].

وجدير بالذكر أنّ جبرئيل أو الوحي عندما يأتي النبي أو غير النبي، يُعرّفه من هو، ثم يطمئنه ويهدّئ من روعه، فهكذا فعل عندما جاء مريم عليها السلام، وكذلك عندما جاء إبراهيم عليه السلام، كما أخبرنا القرآن الكريم[٤]. وقد سُئل الإمام الصادق عليه السلام: «كيف عَلِمَت الرُّسل أنّها رُسُل؟ قال عليه السلام: »كُشِفَ عنهم الغطاء«[٥]، مثل هذه

=المستشرقون والدراسات العربية والإسلامية، مصر ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م؛ بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٣٦؛ نومانن دانيل، الإسلام والغرب، ص ٥٢.

[١] الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة، ١٣ / ٢٢٠، ح٦٠٩٧.

[٢] سورة يوسف، الآية: ١٠٨.

[٣] سورة الأنعام، الآية: ٥٧.

[٤] سورة مريم، الآيات: ١٧-٢١، سورة الذاريات، الآية: ٢٨.

[٥] المجلسي، بحار الأنوار، ٥٦/١١.

الرواية كما يقولها أهل البيت عليهم السلام هي التي تناسب عصمة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وعصمة الوحي. أما لو وقفنا على مثل الخبر الكاذب (اختبار الوحي) سنُدرك منشأ ودوافع مثل هذه المرويات التي نالت من شخصية السيدة خديجة عليها السلام، وقبل ذلك هي طعن في شخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وموقعه السامي، وقد وظّفها الأعداء للتشكيك في النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفي الوحي لتقويض بُنى الإسلام.

- **التحيّز الشخصي والمذهبي ضدّها عليها السلام:**

السيدة خديجة عليها السلام تعدّ شخصيةً محوريةً عند جميع المسلمين، ولكن فضائلها ومناقبها الرفيعة ومكانها ومقامها العالي تعرّض لتشويهٍ من قبل جماعاتٍ سياسيةٍ أو دينيةٍ متطرفةٍ لأغراض وأجنداتٍ خاصة، وأنّ العداء التاريخي بين بني أمية والعلويين دفعت بعض العناصر المحسوبة على التيار الأموي إلى التشكيك في الروايات التي تعظم الشخصيات المرتبطة بشكلٍ وثيقٍ بأهل البيت عليهم السلام[١]، وكذلك الخلاف المذهبي والطائفي شكّل عاملاً رئيسًا في تباين النظرة لأمهات المؤمنين، وبوصف السيدة خديجة عليها السلام رمزًا بارزًا في التراث الشيعي نظرًا لكونها والدة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، والجدة الكبرى لأئمّة أهل البيت عليهم السلام والعلويين وقادة بني هاشم؛ لذا تعدّ إحدى الشخصيات المركزية في الفكر الشيعي، ممّا دفع بعض الجهات للانحياز إلى شخصيةٍ منافسةٍ من زوجات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وتلميع دورها وتعظيم مكانتها في التاريخ الإسلامي، لدعم تيارٍ أو أيديولوجيةٍ معينة، وتعزيزًا لتوجههم الديني أو السياسي الخاص على حساب الحقيقة التاريخية.

ومن الجدير بالملاحظة فإنّ كتب أهل السنّة تعُج بالأحاديث عن فضائل ومكانة السيدة عائشة وتفضيلها على بقية أمهات المؤمنين ومن بينهم السيدة خديجة عليها السلام، فقد روى عن عمرو بن العاص، أنّه سُأل فيه النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم: أي

---

[١] ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج٤، ص ٣٠٣ وما بعدها، هذا أسلوبه في معظم كتاباته، وكذلك من يسير على نهجه.

الناس أحبّ إليك؟ قال: (عائشة)[١]. وروي عن أبي موسى الأشعري أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون، وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام»![٢] . وغير ذلك كثير من الروايات، وإنْ كانت تتضارب وتتناقض مع الأحاديث النبوية في أفضلية السيدة خديجة عليها السلام ومكانتها المبجلة ومن المصادر نفسها، وغضّ الطرف عن كل الحبّ النبوي لأم المؤمنين خديجة عليها السلام لدرجة التصريح بذلك، فقد جاء في صحيح مسلم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: »فقد رزقت حبّها«[٣]، وهذا الحبّ النبوي هو عينه حب الله تعالى[٤].

وفي واقع الأمر فإنّ مثل هذه الروايات وعلى كثرتها عند أهل السنّة، لا نود النقاش في سندها؛ لأنّها وجدت في أصح الكتب الحديثية عندهم، ولكن النقاش في متن هذه الأحاديث وفقه الحديث، وبعبارةٍ أخرى هل هذه المتون تامة وتنسجم مع القواعد القرآنية ومع منطق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ أم أنّ المتن منكر؟ وهل علامات الوضع واضحة فيهم أم لا؟ لأنّه بصريح العبارة بعض هذه الأحاديث إهانةٌ للرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فهذا أفضل خلق الله، وقد أوتي جوامع الكلم وافصح من نطق بالضاد، فهل من المعقول أنْ يشبه أفضل نساء العالم بنوعٍ من الأكل (الثريد)، فمثل هذا الحديث طعنًا في بلاغة الحبيب المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، ومن جهةٍ أخرى إهانة وذم لبعض أمهات المؤمنين.

ومن زاوية أخرى نرى الانحياز واضحًا ولافتًا للنظر في بعض هذه المرويات،

---

[١] سنن الترمذي، المسمى بـ(الجامع المختصر)، كتاب المناقب، ح٤٢٦٤، باب فضل عائشة؛ البخاري، ح ٣٤٦٢، ح٤١٠٠؛ مسلم، ح ٢٣٨٤؛ الترمذي، ح ٣٨٨٥؛ ابن ماجه، ح ١٠١.

[٢] البخاري، ح ٣٢٣٠، ح٣٢٥٠، ح٥١٠٣، ح٥١١٢؛ مسلم، ح٢٤٣١؛ الترمذي، ح١٨٣٤؛ النسائي، ٦٨/٧؛ ابن ماجه، ح٣٢٨٠.

[٣] صحيح مسلم، باب: فضائل خديجة، ح٢٤٣٠؛ التلخيص للقرطبي، ج٦، ص٣١٥، رقم ٢٣٤٣.

[٤] سورة آل عمران: ﴿**قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ**﴾ الآية: ٣١.

فمثلاً نجد أنّ السيدة خديجة عليها السلام قد حذفت من النساء الكوامل[١]! ولذا نجزم أنّ دوافع الانحياز هي:

– الاستبداد السياسي الأموي الذي هو المسؤول الأساس عن تهميش مكانة السيدة خديجة عليها السلام، وإقصاء دورها وطمس فضائلها، بوصفها الجدة الكبرى للعلويين، ولا بد من وجود شخصيةٍ بديلةٍ تأخذ مكانها.

– وجود حسد وغيرة عند إحدى أمهات المؤمنين تجاه السيدة خديجة عليها السلام ومحاولات عديدة لتقليل شأنها.

– ميل وهوى ومصلحة دنيوية لتفضيل إحدى زوجات الرسول كما هو الحال عند الزبيريين لعلاقة النسب بينهم.

ومن هنا ينبغي الرجوع للسيرة التاريخية لأزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لنرى واقعًا ما صدر منهن: هل ينسجم مع كمال العقل؟ أو يكشف لنا السلوك العملي والواقع التاريخي أنّ هذا العقل لم يكن كاملاً؟ وممّا لا شك فيه أنّ أم المؤمنين خديجة عليها السلام لم تتعرض في حياتها مع النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم إلى إشكالاتٍ تفرض تدخل جبرئيل، بل كان يقرؤها السلام من الله (عزّ وجلّ) ومنه، حسب الروايات المستفيضة والمتفق عليها بين الفريقين[٢].

وبكل تأكيد فعندما يتم تفضيل إحدى زوجات النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتبجيلها بشكلٍ واسع، وتقديمها على أنّها أهمّ من الأخريات والأفضل بلا منازع ، حتى لو كانت الحقائق التاريخية لا تدعم ذلك، فإنّ هذا الانحياز والتركيز على شخصيتها بشكل مفرط، يؤدي إلى تقديس غير مستحق وتضخيم غير واقعي لأدوارها ، ويؤدي أيضًا إلى أقصاء دور الأخريات الأكثر أهمية كالسيدة خديجة عليها السلام مثلاً، ممّا

[١] انظر: صحيح البخاري، ح٣٤١١؛ صحيح مسلم، ح٢٤٣١.

[٢] أنظر مثلا: المجلسي، بحار الأنوار، ١٦/٧-١١؛ صحيح البخاري، ح٣٨٢٠؛ صحيح مسلم، ح٢٤٣٢، ح٢٤٣٧.

يسهم في خلق صورةٍ مشوهةٍ وغير متوازنةٍ لتاريخ الأمة وثقافتها، وممّا يؤكّد هذا ونراه واضحًا هو الاختلاف الكبير والتفاوت الشاسع في عدد الروايات النبوية المنقولة عن أمهات المؤمنين.

وخلاصة القول أنّ التحيّز والتركيز على شخصيةٍ واحدةٍ من زوجات الرسول صلى الله عليه وآله يؤدّي إلى أقصاء مكانة الشخصية الأبرز من أمهات المؤمنين، وهذا ما حدث للسيدة خديجة عليها السلام، ففي السابق كان التحيّز والتشويه ينطلق من دوافع شخصيةٍ كالحسد والحقد أو سياسية كأجندة أموية، أم حاليًا فبسبب دوافع مذهبيةٍ أو دينيةٍ متطرّفة، وفي كلاهما تم استخدام منهج وأساليب التجاهل والإقصاء والتشويه، لتحجيم مكانتها وتقليل شأنها وتأثيرها، وتقديمها فكريًا وثقافيًا بطريقةٍ سلبيةٍ أو تحريف سيرتها وإرثها التاريخي.

يضاف إلى ما سبق من النقاط سالفة الذكر، والأخبار المختلقة والافتراءات الكاذبة، هناك كثيرٌ من صور الانتقاص والتشوية في حقّ هذه السيدة الجليلة أم القاسم عليها السلام لم نشر إليه من قبيل:

– التلاعب في عمرها الشريف، فمن الخرافات التي صاغتها يد الكذب والبهتان: أنّها كبيرةٌ في العمر حينما تزوّجت الرسول صلى الله عليه وآله، إذ زعموا أنّ ذلك كان في الأربعين من عمرها، وقد شاع ذلك حتى أصبح كذبةً متداولةً في لباس الحقيقة[١].

– التحوير في هوية بنات أختها المتوفية (هالة)، ونسبتهن إليها عليها السلام، وإلى النبي محمد صلى الله عليه وآله، وبدلاً من ربائب أصبحن بنات، وذلك لرفع شأن بعض

---

[١] ابن الأثير، أسد الغابة، ٨٠/٧؛ الحلبي الشافعي، السيرة، ١٤٠/١؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١٣٢/١؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ٢٦٥/١؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ١٥٢/٢؛ دحلان، السيرة النبوية، ٥٥/١.

الصحابة، وجعله منافسًا للإمام علي عليه السلام في فضائله[١].

- إغفال كثيرٍ من تضحياتها العظيمة ومفاخر سيرتها الكريمة وجهادها الفريد، والتقليل من شأنها، وإهمال دورها الديني والإيماني كأوّل من آمن برسالة النبيّ محمد صلى الله عليه وآله وسلم من النساء.

ولا مناص من القول بأنّ السيدة خديجة عليها السلام بعد وفاتها لم تُعطَ مكانتها الحقيقة، ولم تُقدّر تضحياتها، عطاؤها بشكلٍ منصف، بل بخس شأنها ومقامها من قبل المسلمين، إضافة إلى ذلك نجد أنّ يد الحقد والعدوان قامت بعمل يعدّ الأسوأ والأشدّ ظلامة في حقها عليها السلام، نشير إليه بشيءٍ من التفصيل في ما يأتي.

الجانب الأهم والأبرز من مظلومية السيدة خديجة عليها السلام:

هل حظيت هذه السيدة العظيمة التي تمثّل هذا المقام الشامخ لدى السماء وعند المعصومين عليهم السلام، بالتقدير لدى كلّ المسلمين؟ وهل استوفت حقًا حظّها من التقدير والاحترام والبحث والدراسة؟ هذا السؤال يبقى عالقًا في الذهن كلّما اطّلع الفرد المسلم على العدد النادر من الروايات النبوية الشريفة المنقولة عن لسان هذه السيدة الجليل، وممّا لا شك فيه أنّ طمس وتغييب الروايات النبوية المنقولة عن لسانها، وتهميش وأقصاء أقوالها وأشعارها والتقليل من شأنها، تُعدّ أعظم وأشدّ ظلامة تعرّضت لها عليها السلام بعد وفاتها.

وبطبيعة الحال، مرحلة زواج السيدة خديجة عليها السلام بالحبيب المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم تهمنا بقدر ما لها من دور جوهري في قيام واستمرار الدعوة الإسلامية. وبناءً على المعطيات التالية نستطيع أنْ ندرك حجم الظلامة ومقدارها:

١. عاشت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم خمس وعشرين سنة، لم يتزوّج خلالها بزوجةٍ

---

[١] الحسني، خديجة عليها السلام أمة جمعت في امرأة، ج١، ص ٢٧٦، ص ٢٨١؛ العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، ج ٢، ص ٢١٢-٢١٤.

أخرى، إعظامًا لها وتبجيلاً لمكانتها العالية، ووفاءً لعطائها للإسلام، وقد بقي معها في بيت الزوجية مدة أطول من بقية أمهات المؤمنين.

٢. بعد وفاة خديجة عليها السلام لم يتزوج الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من أخرى إلاّ بعد مرور عامٍ كاملٍ على رحيلها[١]، في حين أنّه تزوّج من إحدى عشرة امرأة [٢] في الثلاث عشرة سنة التي تلت وفاتها، بل إنّه صلى الله عليه وآله وسلم عاش مع تسعٍ منهن في الوقت نفسه. أي إنّ نسبة التفرّغ والبقاء في بيت الزوجية مع الواحدة منهن تقدر بنسبة ١١٪ تقريبًا.

٣. المزايا والخصائص الذاتية للسيدة خديجة عليها السلام وكذلك القدرات والكفاءات الشخصية لها تفوق بقية أمهات المؤمنين؛ ولذا عدت من النساء الكوامل[٣]، فهي الذكية والحكيمة والطاهرة والشاعرة والتاجرة، وواسعة الأفق، والمطلعة على الأديان وسيدة النساء في قريش.

٤. كانت مدّة زواجها وبقائها مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، تبدأ من عمر من ٢٨ إلى ٥٣ عامًا، أي في مرحلة الرشد الفكري، ممّا يجعل عدد الأحاديث النبوية المنقولة عنها والنادرة جدًا موضع تعجب واستغراب، فهي كانت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مرحلة النضج العقلي وبمفردها.

٥. أدّت دورًا محوريًا في بدايات الدعوة الإسلامية، وشهدت الأحداث الكبيرة للمرحلة المكية بكلّ تفاصيلها، وبقربها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تتابع التطورات والمعضلات الجارية عن كثب، وتسمع كلامه وتوجيهه أولا بأول، مما

---

[١] الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، ٢٧٠/٤؛ القرشي، حياة أم المؤمنين خديجة، ص ١٣١.

[٢] هن حسب ترتيب الزواج: خديجة بنت خويلد، سودة بنت زمعة، عائشة، حفصة، زينب بنت خزيمة، أم سلمة، زينب بنت جحش، جويرية بنت الحارث، أم حبيبة، ماريا القبطية، صفية بنت حيي، ميمونة بنت الحارث.

[٣] قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: « كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلاّ أربع : آسية بنت مزاحم امرأة فرعون، ومريم بنت عمران، وخديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد صلى الله عليه وآله وسلم »، المصدر: الريشهري، ميزان الحكمة، ٢٧٤٦/٣؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج١٦، ص ٢، مجمع البيان، ٤٨٠/١٠.

يعني أنّ لديها مخزونًا كبيرًا من المعلومات المهمة ورؤيةً واضحةً لمستقبل الرسالة، ممّا يؤهلها أنْ تتمتع بفهمٍ عميقٍ للخطوات والإجراءات التي يتّخذها القائد العظيم ﷺ.

٦. عدد الأحاديث النبوية الشريفة المروية عن بعض أمهات المؤمنين، التي بين أيدينا حاليًا:

– روي عن السيدة خديجة عليها السلام في حدود (٥) أحاديث نبوية على أحسن تقدير[١].

– الأحاديث المروية عن السيدة أم سلمة التي تزوجها الرسول ﷺ في السنة الرابعة للهجرة في حدود (٧٨٨) حديث[٢].

[١] عدت من راويات الحديث النبوي الشريف: حيث ذكر المرحوم الخبير الرجالي الأردبيلي فصل في ذكر نساء لهن رواية: خديجة بنت خويلد زوجة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وذكر ابن حزم الأندلسي في أصحاب الواحد خديجة أم المؤمنين. وعن الحافظ محمد بن حبان أبي حاتم التميمي ممن روى عن النبي من النساء: خديجة بنت خويلد. وأما رواياتها عليها السلام فلا توجد في كتبنا؛ ولذا قال المرحوم الأردبيلي في (جامع الرواة، ج ٢، ص ٤٥٧). فصل في ذكر (نساء لهن رواية غير مقفيات – ص ٤٥٥) وذكر منهم خديجة بنت خويلد ص ٤٥٧. وفي استقراء قمنا به (كاتب البحث) حيث لم نجد أكثر من ٥ أحاديث مروية عن السيدة خديجة عليها السلام، ٣ أحاديث مروية عن طريق مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وسنذكرهما لاحقًا في متن البحث مع المصدر، و٢ أحاديث مروية عن طريق مدرسة العامة، هذا الذي وجدناه فقط.

[٢] آل سنبل، نزار، وارثة خديجة أم سلمة أم المؤمنين، ص ١٢٩. نقلاً عن كتاب: أمنة الحسني، أم سلمة أم المؤمنين، ج٢، ص ٥٨٣، الذي أحصت أحاديثها في حدود (٧٨٨) حديث، وقد قالت: «كل المصادر الحديثية وأصحاب التراجم تنقل عن بعضه بأنّ عدد أحاديث أم سلمة (٣٧٨) فقط»، وهي قد استقصت أحاديثها فوجدت ما يقارب (٧٨٨) حديثًا .. ونحن نرى أن رقم (٣٧٨) انتشر وفقًا لبقي بن مخلد القرطبي (٢٠١-٢٧٦ هـ) وكتابه في الحديث الذي رتبه على أسماء الصحابة الذي نقل هذا العدد من روايات أم سلمة. وكذلك هناك كتاب: عبيد الله أبو القاسم محمد رفيق، مسند أم سلمة، ص ٦٧٨، حيث جمع هذا العدد من الأحاديث (٣٧٨) التي روتها أم سلمة، وذكرت في مسند أحمد بن حنبل فقط، والتي ذكرها ابن حزم والذهبي والخزرجي أيضًا، علما بأن هناك أحاديث كثيرة لم يذكرها أحمد.

– روت عائشة[١] التي كانت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مرحلة طفولتها ومراهقتها ما يقارب (٢٢١٠) حديث.

كانت السيدة خديجة عليها السلام قرينة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تعيش معه في بيتٍ واحدٍ بلا شريك، أي أنّها قريبةٌ من معدن العلم ومخزنه، وفي بيتها يهبط الوحي والملائكة، فأول ما يصدر الحكم والأمر، تكون على اطلاع به، وتأخذه من المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم بلا وساطة.

حالة المقارنة	خديجة	أم سلمة	عائشة
مرحلة العمر مع صلى الله عليه وآله وسلم	من ٢٨-إلى ٥٣	من ٢٧ - إلى ٣٤	من ٩ - إلى ١٨
المرحلة الحياتية	الرشد الفكري	النضج الفكري	الطفولة والمراهقة
حالة صلى الله عليه وآله وسلم الزوجية	أحادي	متعدد	متعدد
سكن صلى الله عليه وآله وسلم في بيتها	٪١٠٠	٪١١	٪١١
سنوات البقاء مع صلى الله عليه وآله وسلم	٢٥ سنة	٧ سنوات	٨,٥ سنة
مرحلة الدعوة الإسلامية	المكية	المدنية	المدنية
الأحاديث المروية عنها	**٥**	**٧٨٨**	**٢٢١٠**

وتأسيسًا على المعطيات أعلاه، فقد أشارت كتب الرجال والرواة أيضًا إلى أنّ السيدة الطاهرة عليها السلام ممّن روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الفترة الحرجة من عمر الرسالة، فقد واكبت فترة التأسيس الأولى للدين الإسلامي، التي تتصف بغرس أصول العقيدة ومبادئ التوحيد ودعائم الرسالة، وتركز على المبادئ والمفاهيم الأساسية للإسلام. وقد كان لها عليها السلام باعٌ في رواية الحديث حسبما نصّ على

[١] توفي عنها صلى الله عليه وآله وسلم ولها من العمر ١٨ سنة - كما هو شائع - وقد عاشت في بيته صلى الله عليه وآله وسلم ثمانية أعوام وخمسة أشهر. ارجع للمصادر التالية: البخاري، الجامع الصحيح، ج ٤، ص ١٦٤ كتاب النكاح؛ مسلم النيسابوري، الجامع الصحيح، ج ٤، ص ١٤٢ كتاب النكاح؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٨، ص ٥٨ إلى ٦١.

ذلك أهل الاختصاص في علم الرجال، وورود اسمها في الكتب الرجالية [١] عند الشيعة والسنّة مثل:

- ذكرها السيد الاسترآبادي في باب: نساء لهن رواية، وعدها منهن.

- ذكرها الأردبيلي في كتابه (جامع الرواة) في فصل: نساء لهن رواية.

- ذكرها الشيخ الحائري في كتابه (منتهى المقال): نساء لهن رواية أو صحبة.

- ذكر اسمها السيد الخوئي في كتابه (معجم رجال الحديث) ضمن التسلسل ١٥٦٦٧.

- ذكرها ابن حبّان التميمي في كتابه(الثقات).

- ذكر أسمها العوجلي في كتابه (معرفة الثقات) ضمن التسلسل ٢٣٣١.

- ذكرها ابن قايماز الذهبي في كتابه (المعين في طبقات المحدثين) ضمن التسلسل ١٦٠.[٢]

- وقد جاء ذكر اسمها في ٢٥ كتابًا من المصنفات الرجالية كراوية للحديث، كما أشار إلى ذلك صاحب موسوعة (معجم رواة الحديث وثقاته) [٣].

إنّ المدة التي قضتها السيدة خديجة عليها السلام مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تؤهّلها أنْ تكون من أكثر النساء روايةً للحديث، فقد أمضت معه صلى الله عليه وآله وسلم خمسًا وعشرين عامًا من أنْ تكون له زوجةٌ غيرها، منها عشرة سنوات بعد البعثة، ويضاف على ذلك تميّزها بالعلم والحكمة والأدب وسعة الأفق ومرحلة الرشد الفكري والنضج العقلي. لكن للأسف الشديد لم نجد في الكتب الحديثة والروائية إلّا النزر اليسير من الروايات المنقولة عنها، وتكاد تعد على أصابع اليد الواحدة - ومع ما توفّر لدي

[١] الحسني، خديجة عليها السلام أمة جمعت في امرأة، ج٢، ص ٢٠٠-٢٠٢.

[٢] السيلاوي، الأنوار الساطعة من الغراء الطاهرة، ص ٣٢٩-٣٣١؛ الحسني، خديجة عليها السلام أمة جمعت في امرأة، ج٢، ص ١٩٩-٢٠٢.

[٣] الأبطحي، السيد محمد باقر الموحد، معجم رواة الحديث وثقاته، ١٣٧/١٢.

من مصادر، ومع قصوري في البحث عن المسألة - إلا أنني وجدت من ثلاثة إلى خمسة أحاديث فقط، وهي الآتية[١]:

١- حديثٌ مروي عنها عليها السلام، في استفسارها من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عن الدعاء في أثناء الطواف[٢].

٢- رواية منقولة عنها عليها السلام: ماذا يقول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في سجوده، وفضل ذلك[٣].

٣- سمعت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يقول: يقول: إنّ الله أعطاني في علي خصالاً تسعًا..[٤].

إين هي الأحاديث والروايات النبوية الشريفة على كثرتها والتي قالها صلى الله عليه وآله وسلم في مكة، والتي تتحدّث عن التوحيد ودعائم الدين وأصوله، والتي بالتأكيد سمعتها السيدة خديجة عليها السلام من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأخبرت بهذه المفاهيم التوحيدية والتعاليم العقائدية الأساسية للنساء حديثي العهد بالإسلام في مكة. فمن المفترض أنْ يتوفّر لدينا: موسوعة بعنوان (مسند خديجة) على أنْ يكون: كتاب روائي للروايات الواردة عنها حول الأحاديث والأخبار النبوية، أو الكلمات التي قالتها وأسندت إليها، والذي من الممكن - لو وُجِد - أنْ يسهم في فهم أصول الدين والتوحيد بصورته ومبادئه الرئيسة. كما هو موجودٌ حاليًا مسندٌ خاصٌّ بالسيدة أم سلمة[٥].

للأسف أقولها مرارًا وتكرارًا وبحسرة، لماذا لم تصل لنا تلك الأحاديث؟ فهل السيدة خديجة لم تنقلها؟ نشك في ذلك! أم أنّ كتب الحديث والسنّة النبوية

---

[١] السيلاوي، الأنوار الساطعة من الغراء الطاهرة، ص ٣٢٩-٣٣١.

[٢] المصدر السابق نقلا عن: البيهقي، شعب الإيمان، ٤٥٣/٣.

[٣] المصدر السابق نقلاً عن: المحدث النوري، مستدرك الوسائل، ١٤٣/٥.

[٤] المصدر السابق نقلاً عن: المجلسي، بحار الأنوار، ٨٤/٢٨.

[٥] رفيق، عبيد الله أبو القاسم محمد، مسند أم سلمة، حيث جمع عدد (٣٨٧) من الأحاديث التي روتها السيدة أم سلمة عليها السلام وذكرت في مسند أحمد بن حنبل فقط، والتي ذكرها ابن حزم والذهبي والخزرجي أيضًا.

لم تسجلها؟ أم أنّها دُوّنت وسُجّلت، ثم طُمست وغيّبت عنا بعد ذلك؟ كما يذكر الكلاباذي (توفي ٣٩٨ هـ): أنّ أم المؤمنين خديجة في رجال صحيح البخاري تحت الرقم [١] ١٤١٧، إلا أنّنا لم نعثر لها على روايةٍ أخرجها البخاري في الطبعات المتوفرة حاليًا، ماذا يعني ذلك أيّها القارئ اللبيب؟!

من هنا فإنّ السؤال الكبير الذي يطرح ولازال قائماً ومحيرّاً: لماذا لا نجد أثرًا لمكانة السيدة خديجة عليها السلام في التشريع والفقه الإسلامي؟ وقد راجعت عدداً كبيراً من المصادر الحديثية والروائية، وتتبعت كتب السيرة والتاريخ فلم أجد جوابًا مقنعًا شافيًا متكاملاً له حتى الآن.

وتلخيصًا لما سبق: لماذا لم تتغلب الخمس وعشرون سنة من الزواج الأحادي للرسول صلى الله عليه وآله وسلم بخديجة عليها السلام وهي في مرحلة الرشد الفكري، على بضع سنواتٍ من زواجٍ متعددٍ من بقية أمهات المؤمنين؟

وفي الحقيقة فإنّ أعظم مسألةٍ وأخطر مظلمةٍ تعرّضت لها السيدة خديجة عليها السلام للنيل من شأنها: هي طمس وتغييب الروايات النبوية الشريفة التي نقلتها عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ممّا جعلها نادرةً جدًا، بالإضافة إلى صرف الذهن عن أدوارها المهمة في بداية الدعوة الإسلامية، والتقليل من ذكر فضائلها ومناقبها، وجعل اسمها لا يكاد يذكر في المجالس الثقافية ولا في المنابر والخطب الدينية، فأصبحت سيرتها كقدوة للنساء مجهولة وغامضة، ممّا أثر سلبًا على إرثها التاريخي ومكانتها المرموقة عند المسلمين، والجهل بمقامها وعظمتها عند الأجيال الحالية، وهذا خطيرٌ على المجتمع والفكر الإسلامي.

---

[١] الكلاباذي، رجال صحيح البخاري المسمى الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، ٨٣٥/٢.

افتراءات المستشرقين على علاقة الرسول صلى الله عليه وآله بالسيدة خديجة عليها السلام:

كلّ الافتراءات والأكاذيب في بعض كتب التاريخ والسيرة حول حياة السيدة خديجة عليها السلام، التي أشرنا إلى بعضها سابقًا، استغلّها عددٌ من المستشرقين ممّن تناول حياة النبي صلى الله عليه وآله مع السيدة خديجة عليها السلام، فأثاروا الشبهات والأباطيل فيما يخصّ بعض الجوانب من حياتها الشريفة، تأسيسًا على الأخبار والروايات المتاحة عن سيرتها من مصادر أهل العامة في التاريخ الإسلامي، وكتب الحديث والسيرة التي تحوي هذه المغالطات، وبعض الإشارات من هنا وهناك الموجودة في المصادر العربية القديمة، ممّا أعطى المستشرقين فرصةً للإسهام في نشر معلوماتٍ خاطئةٍ ومضللةٍ عن السيدة خديجة عليها السلام، خدمةً لغرضهم الجوهري الطعن في رسول الله صلى الله عليه وآله والدين الإسلامي، وكان توجههم يتمثل في الآتي:

- التركيز على دورها بوصفها أرملةً ثريةً ناجحةً في التجارة وذات ثراء عريض، وبنظرةٍ ماديةٍ أشاع المستشرقون تَوَهُّمًا أو إيهامًا بأنّ علاقة الزواج بين الرسول صلى الله عليه وآله وخديجة عليها السلام قائمةٌ على المصلحة، ويذكر المستشرق سفاري بأنّ حب النبي لخديجة كان بسبب الثراء ، إذ يقول: «إنّ المال وحده هو الذي جذب النبيّ صلى الله عليه وآله وجعله يحب خديجة»[١].

- ولقد تمادى المستشرق بودلي[٢] وكأنّه فضل السيدة خديجة عليها السلام على النبي محمد صلى الله عليه وآله، ويقول المستشرق هنري ماسيه: «فإنّ خديجة هي التي ستعيد إليه الثقة بنفسه، وأموال خديجة ستعضد محمدًا في معاركه الأولى، وطوال حياة خديجة فإنّ محمدًا لم يتخذ زوجةً أخرى، وهذا برهانٌ على النفوذ الذي كانت تمارسه عليه»[٣].

---

[١] سفاري، السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقين، ص ٤٢.

[٢] بودلي، الرسول: حياة محمد، ص ٣٩٣.

[٣] هنري ماسيه، الإسلام، ص ٤٥.

- ولقد نالت تجارة السيدة خديجة عليها السلام جانبًا مميزا في كتابات المستشرقين [١] وكانت في رأيهم ذات أثرٍ مهمٍّ في ظهور النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الساحة المكية، وأوصلته إلى مكانةٍ اجتماعيةٍ مرموقةٍ بين قومه (قريش). يقول المستشرق جولد تسهير: «ثم أصبح تاجرًا لحساب سيّدةٍ غنيّةٍ اسمها خديجة عندما بلغ من العمر خمسًا وعشرين سنة، وبعد أنْ تزوج من هذه الأرملة الغنية التي تكبره بخمسة عشر عاما انتهت همومه المادية وأصبح بدوره تاجرًا»[٢].

- يشير أحد المستشرقين إلى سبب اختيار خديجة لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم ليعمل في تجارتها عندما فاتحها أبو طالب في ذلك، حيث يعلق: فعندما قابلته: ساعدت وسامة محمد وعذب ابتسامته في دعم الفكرة، وممّا يؤكد ذلك بودلي فيقول: «كانت خديجة توافيه لتسمع من مديرها الوسيم إرشاداته ونصائحه، وأصبحت مشغوفةً بمقابلة محمد والإنصات إليه، وأخذت تزداد شغفًا بمديرها الممتلئ حيويةً وسحرًا، لقد أحسّت لأول مرةٍ في حياتها أنّها سيدة الحب والهيام»[٣].

- تعرّض المستشرق (ارفنج) الى زواج الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من خديجة عليها السلام فيقول: «أقامت خديجة حفلاً كبيراً ودعت أباها وبعض أقاربها، وعمَي محمدٍ أبا طالب وحمزة، وبعض رجالات قريش، وكان أبوها خويلد يحب النبيذ، فأقبلَ يعب منه حتى ثمل، وطلبت خديجة من أبيها، وهو واقع تحت تأثير الخمر، أنْ يوافق على زواجها من محمد، فأبدى موافقته متناسيًا فقر محمد»[٤]، لقد اعتمد ارفنج في كلامه على نصٍ بعيدٍ عن العقلانية والواقع العلمي، وكان عليه استعراض المصادر التاريخية للوقوف على حقيقة هذا الخبر.

---

[١] سفاري، السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقين، ص ٤٠.

[٢] جولد تسهير، مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٨٤.

[٣] بودلي، الرسول: حياة محمد، ص ٥٧-٥٨.

[٤] ارفنج واشنتجون، حياة محمد، ص ٥٠.

– يطعن المستشرقون في شخصية النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وقد ضرب كثيرٌ منهم على نغمةٍ ورددوها كثيراً في كتاباتهم وهي: توجيه النقد اللاذع للرسول صلى الله عليه وآله وسلم واتهامه باستيلائه على أموال خديجة، ويؤكدون أنّ هدف محمد من الزواج من خديجة هو الوصول إلى حكم بلاد العرب، يقول بودلي افتراءً: «ودخل محمدٌ في خدمة خديجة، وبذلك وضع قدمه على الدرج الأول الذي سيوصله يومًا إلى حكم بلاد العرب جميعًا»[١].

– كثيرٌ من المستشرقين يهمل دورها في بداية الدعوة الإسلامية وتضحياتها وجهادها بالمال، أو أهمية مالها عند حصار قريش للمسلمين في شعب أبي طالب. مثل المستشرق مونتجمري وات في كتابه: (محمد في مكة) [٢]، فإنّه لم يتطرّق أو يعرج على دور السيدة خديجة عليها السلام في بذل أموالها لنشر الإسلام ومساعدة الفقراء إطلاقًا.

– ومن الافتراءات الكاذبة والمغرضة، الشبهة التي تُصور: أنّ محمدًا كانت تنقصه في بعض مراحل حياته الثقة بنبوته، وأنّ لديه مشاعر الخوف من تجربة الوحي، واليأس الذي أدّى به إلى التفكير في الانتحار في المدة التي انقطع فيه الوحي عن الرسول، وأنّ ورقة بن نوفل يشدّ من أزر محمد بفضل جهود خديجة، كما يقول وات في كتابه: محمد في مكة [٣].

وغير ذلك كثيرٌ من الادعاءات المختلقة والشبهات السامة التي نجدها في بعض كتاباتهم، ممّا تهدف الى تشويه التاريخ الإسلامي، اعتمادًا على الروايات الضعيفة والأخبار الشاذة والمكذوبة، وقبل ذلك تشويه السيرة النبوية وتلفيق مالم يحدث فيها. فعند الحديث عن السيدة خديجة عليها السلام يتضمن الكلام الطعن في

[١] بودلي، الرسول: حياة محمد، ص ٥٧.

[٢] ويليام مونتجمري، محمد في مكة، ص ١١٩.

[٣] مونتجمري، محمد في مكة، ص ١١٨-١٢٠.

أخلاق النبي والافتراء على حياته وسمعته واتهامه بالطمع في المال والمصلحة الدنيوية. وعند قراءة تحليلات واستنتاجات بعض الدراسات الاستشراقية تتضح لنا الأجندات الخاصة، وأنّها في الأساس مؤدلجة؛ ولذا فأنّهم يتجاهلون الثابت والصحيح في كتب السيرة والتاريخ، وبالطبع أحاديث وروايات أهل البيت عليهم السلام التي تفند رؤيتهم. وللأسف تعود معظم خلاصة آرائهم المشبوهة وتفسيراتهم المادية والفردية اعتماداً على بعض الروايات المضطربة أو الأخبار الضعيفة في مصادر أهل العامة. ولا شك في أنّ ما أورده المستشرقون حول علاقة خديجة عليها السلام بالنبيّ محمد صلى الله عليه وآله وسلم بهتانٌ عظيمٌ يرفضه العقل والنقل والنصوص التاريخية.

وفي واقع الأمر إنّ معظم ما استنتجه المستشرقون وأشاعوه على شكل شبهاتٍ لا يمت إلى الحقيقة بصلة، حيث لم يرد شيءٌ من هذا في كتب السيرة النبويةً المعتبرة، وقد ردّ على افتراءاتهم علماء المسلمين من كافة الأطياف.

وهنا لدينا ملاحظات سريعة على شبهات المستشرقين حول السيدة خديجة عليها السلام:

o جميع الشبهات التي أثارها أعداء الإسلام حول خديجة عليها السلام والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم سواء كانوا من المستشرقين، أم ممّن ينتسبون إلى المسلمين إنّما كان الدافع لها الحقد الدفين والحسد البغيض لشخص نبينا الكريم صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام، وللدين الإسلامي الحنيف.

o جميع الأحاديث التي استدلّ بها أعداء الإسلام على الشبهات المذكورة لا حجة لهم فيها؛ لأنّهم اعتمدوا على تحريف معاني النصوص أو على الروايات الضعيفة والموضوعة دون النظر في أسانيدها ومتونها وصحتها؛ وذلك من أجل تأييد الادعاءات والافتراءات والشبهات التي يثيرونها.

o غالى المستشرقون في كتاباتهم عن السيدة خديجة عليها السلام، وحاولوا تحريف كثير من أحداث سيرتها، وتشويهها بالكذب والافتراء، فقد بالغوا في

التحدث عن تجارة الرسول صلى الله عليه وآله بعد زواجه منها، للتأكيد على أنّه زواج منفعةٍ ومصلحةٍ ماديّةٍ بحتة. والادّعاء كذبًا بأنّ صلى الله عليه وآله قد استفاد من مال خديجة في حروبه وتجهيز الجيوش وهو في المرحلة المكية.

كان للمستشرقين كتاباتٌ كثيرةٌ عن السيدة خديجة عليها السلام لمنزلتها الرفيعة لدى النبيّ صلى الله عليه وآله، والمدة الطويلة التي عاشتها مع الرسول صلى الله عليه وآله، وقد أحاطوا سيرتها بآراء بعيدة عن الواقعية والإنصاف، وحاول معظمهم تشويه مكانتها وسمعتها للنيل من النبي محمد صلى الله عليه وآله والتشكيك في الدين الإسلامي، وللأسف فإنّهم استسقوا المعلومات التي اعتمدوا عليها في بث افتراءاتهم وشبهاتهم من كتب السيرة النبوية والمصادر التاريخية الرائجة عند عامة المسلمين، وتجاهلوا المصادر المعتبرة لأتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام. وقد كان الأمل يحدونا أنْ تكون معظم دراسات المستشرقين بخصوص سيرة السيدة خديجة عليها السلام تسير وقف المناهج الموضوعية والمنطقية والحياد العلمي، والابتعاد عن التعصب والعاطفة المؤدلجة، إلا أنّ واقع ونتاج دراساتهم في الأغلب كانت متطابقةً مع البواعث والأغراض التي دفعتهم للبحث والكتابة.

لماذا التجاهل والبغض للسيدة خديجة عليها السلام في الأساس؟

تجاهل السيدة خديجة عليها السلام أو بغضها والحقد عليها، أو محاولة تهميش دورها وطمس ذكرها في التاريخ، يرجع لأسبابٍ حقيقيةٍ ودوافع عميقة، فنحن لا نعتقد في صحة التأويلات التبسيطية التي ترى أنّ السبب الأساس يرجع الى رفضها الزواج من كثيرٍ من زعماء قريش. وكان ممن تقدم لخطبتها[1]: عقبة بن أبي معيط، والصلت بن أبي يهاب، وأبو جهل، وأبو سفيان وغيرهم، ولكنها رفضتهم جميعًا وهي سيدة قريش، وفضّلت واختارت يتيم بني هاشم صلى الله عليه وآله ليكون زوجًا لها مع قلة ماله. ونشير هنا إلى أبرز الأسباب الجوهرية والحقيقية التي أدّت إلى

[1] المجلسي، بحار الأنوار، ٢٢/١٦؛ العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، ١٩٢/٢.

معاداة أم المؤمنين عليها السلام والحقد عليها:

أولًا: الجهر بالإسلام في بداية الدعوة: خروجها إلى الصلاة في فناء الكعبة، وأمام الناس مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وعلي بن أبي طالب عليه السلام، مما يعني إعلانها وإشهارها إسلامها أمام الناس، وهذا له أكثر من دلالة، فسيدة قريش صاحبة الحسب والنسب والمال والجاه تدعم محمدًا ورسالته، وهذا تحدٍّ لجميع زعماء قريش علنًا، ودعوة للنساء إلى أنّ الدين الجديد (الإسلام) ليس للذكور فقط، أو الفقراء، إنّما لجميع الناس، وهذا موقفٌ ينمّ عن جرأةٍ وشجاعةٍ فريدة، وفي وقتٍ صعبٍ وحرجٍ جدًا، والمؤمنون بالرسالة الجديدة يعدون على أصابع اليد الواحدة.

ثانيًا: الجهاد بالمال: دعم خديجة عليها السلام للنبيّ محمدٍ صلى الله عليه وآله وسلم وللإسلام في بداية الدعوة لم يقتصر على الجانب المعنوي والبطولي فقط، وإنّما شمل أيضًا الجانب المادي (الاستقلال الاقتصادي منذ البداية)، فثروة خديجة كلها[١] كانت تحت تصرف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وخدمة للرسالة، قال صلى الله عليه وآله وسلم: «ما قام ولا استقام ديني إلّا بشيئين: مال خديجة، وسيف علي بن أبي طالب»[٢]، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما نفعني مالٌ قط، ما نفعني مال خديجة»[٣]، فأنفقت مالها كلّه حتى لم يبقَ لها شيء، فما أعظم عائدتها على الإسلام!

ومن هذا المنطلق، فإنّ هاذين الموقفين هما الأساس في تحرّك مشركي قريش ونسائها ضدّ السيدة خديجة عليها السلام، بالتأكيد أنّ اتّخاذ موقف العداء كان بتأثير عوامل اجتماعية وسياسية وإيديولوجية، كشعورهم بالتهديد من انتشار الإسلام، وتنامي قوة النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ورغبتهم بالحفاظ على سلطتهم وسيادتهم على

[١] المجلسي، بحار الأنوار، ٢٢/١٦، تقدر ثروة السيدة خديجة عليها السلام: بأكثر من ٨٠ ألف جمل بحمولته، متفرقة في كل مكان، وكان لها في كلّ ناحية تجارة، وفي كلّ بلد أموال، مثل مصر والحبشة وغيرها.

[٢] الحائري، شجرة طوبى، ٢٢٣/٢.

[٣] المجلسي، بحار الأنوار، ٦٣/١٩.

مكة، ممّا دفعهم لمحاولة إضعاف وضرب وتضيق الخناق على كل من يساند الرسالة في بداية انطلاقتها، وبالخصوص أبو طالب وخديجة عليها السلام، وبرز هذا العداء في حقد نساء قريش على السيدة عليها السلام فقاطعنها وهجرنها، إلى درجة أنها كانت تعاني الأسى والحزن في أكثر من موقف: ففي أثناء ولادة ابنتها الصديقة الزهراء عليها السلام رفضت قابلات قريش مساعدتها[١]، وكذلك في الساعات الأخيرة من حياتها تملكها الحزن لأمر ابنتها الوحيدة (فاطمة الزهراء - ذات الخمس سنوات)، لعدم وجود من يساعدها من النساء في ليلة زفافها[٢].

وفي هذا السياق وتبعًا لتلك التصرفات والسلوكيات القديمة من قريش، فإنّ تشويه المكانة الرمزية والصورة الشخصية الرفيعة والسمعة الأخلاقية العالية للسيدة خديجة عليها السلام أمرٌ غير مستهجن ولا مستبعد. أمّا الشائن والمستنكر هو استمرار هذا العداء والتشويه في كتب السيرة والتاريخ وبصورٍ وأشكالٍ مختلفة، وظلّ متواصلاً حتى وقتنا الحالي، وذلك لدوافع متباينةٍ وبواعثَ مقيتة، منها:

١. **دوافع سياسية:** خدمةً لأجندة السلطة السياسية الحاكمة كالأموية والعباسية، وأضعاف للمعارضين العلويين وقادة بني هاشم، بوصف السيدة عليها السلام جدتهم الكبرى وإحدى مفاخرهم.

٢. **دوافع دينية:** وذلك لترويج عقيدة أو اتجاه دينيّ معين، أو الخوف من بروز فضائل ومناقب هذه الشخصية العظيمة، وتجلّي مكانة أولادها وأحفادها، ممّا يهدّد سلطتهم ونفوذهم الديني.

٣. **دوافع شخصية:** انطلاقًا من الحسد والكراهية من قبل بعض الشخصيات المنافسة، وافتقارهم لأيّ مواقف وأفعال تقاس أو تنافس الإنجازات العظيمة للسيدة خديجة عليها السلام وشهرتها الواسعة.

٤. **دوافع التعصب:** ممّا يدفع الكتّاب والمؤرخين للتحيّز إلى بعض الشخصيات التاريخية التي تتماشى مع أفكارهم وتوجهاتهم وتيارهم، وتفضيلها

[١] المجلسي، بحار الأنوار، ٨٠/١٦؛ المجلسي، بحار الأنوار، ٢/٤٣؛ الحائري، شجرة طوبى، ٢٣٦/٢.

[٢] الحائري، شجرة طوبى، ٢٢٣/٢؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٣٢/٤٣.

على السيدة خديجة عليها السلام ومكانتها.

وإزاء هذه الأسباب لم يدرك كثيرٌ من الباحثين والمؤرّخين في السيرة، اليد الخفية والأقلام الخبيثة التي ما زالت تبثّ الافتراءات وتشيع الشبهات بأسلوبٍ إيهامي، وبمنهجٍ مغلّفٍ بأطروحات علميةٍ وتحقيقاتٍ تاريخية.

وحقًا ما يثير الاستغراب والعجب استمرار هذا البغض والكراهية للسيدة خديجة عليها السلام إلى العصر الحالي من بعض الفئات المسلمة. وعندما يعمد الباحث إلى التعمق في دراسة الأساليب التي يستخدمونها والمنهج الذي يتبعونه، يتضح في كثيرٍ من الأحيان عدم قدرتهم على طمس كلّ الحقائق الساطعة والأدوار الرسالية التي قامت بها، وقام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأهل البيت عليهم السلام بتسليط الضوء عليها، ومع ذلك نجد التحوير والتركيز على الجوانب الظاهرة للدور الذي أدّته هذه السيّدة عليها السلام وتبسيطه قدر الإمكان، وتفريغه من القيمة المعنوية الحقيقية، أو التشكيك فيه وإبداء آراء مبنية على العاطفة والهوى والاجتهاد في تحريف تفسيره.

الشهادة والوفاة والغروب الحزين

لقد حاصرت قريش النبي صلى الله عليه وآله وسلم وآل بيته في شِعْب أبي طالب لثلاث سنواتٍ متتالية - من بداية شهر محرم من السنة السابعة للبعثة حتى السنة العاشرة - فمنعت عنهم الطعام والشراب والبيع والشراء، فقررت خديجة عليها السلام حينها أنْ تترك قبيلتها بني أسد أهل القوة والمنعة، وتلتحق بزوجها النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه من بني هاشم لتعاني ما يعانونه من جوعٍ وضعفٍ وخوفٍ ومأساة، وكاد القوم أنْ يهلكوا، إلا أنّ خديجة عليها السلام لم تدخر جُهدًا لإيجاد الحلول لإطعام المحاصرين، فسارعت بأموالها وعلاقاتها التجارية لتوفر بعض الطعام من السوق بأضعاف قيمته، وترسله إلى الشعب عن طريق أقاربها بصعوبةٍ كبيرةٍ ومخاطرة شديدةٍ ليسدوا رمقهم[١].

---

[١] المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٩، ص١٦ و١٩؛ الحسني، خديجة عليها السلام أمة جمعت في امرأة، ج٢، ص ٦٩-٧٦؛ السيلاوي، الأنوار الساطعة من الغراء الطاهرة، ص ١٦٧-١٧٠.

ولكن ما أنْ انتهى الحصار الخانق والمقاطعة الجائرة بعد ثلاث سنوات، وخرج بنو هاشم والمسلمون من الشعب، حتى غرزت هذه السنوات العجاف مخالبها في جسد الطاهرة أم المؤمنين عليها السلام، فخرجت منهكة القوى متهالكة البدن، ونال منها الإعياء أشده، وبلغ بها المرض مبلغًا عظيمًا، ذلك كلّه من أجل الإسلام وفداء للرسول صلى الله عليه وآله وسلم. وبعد شهرين من الخروج حان موعدها مع القدر في العاشر من شهر رمضان في السنة العاشرة من البعثة، فقضت نحبها وأسلمت الروح لبارئها في ذلك اليوم، وكان ذلك بعد وفاة أبي طالب بثلاثة أيام، وعلى أيّ حال رحلت وقد جاوزت الثالثة والخمسين أو كادت، وهي شهيدة الصبر والجهاد والتضحية والفداء، وكانت بذلك أول شهيدة من آل البيت النبوي الكريم [١].

لقد كانت السيدة خديجة عليها السلام طيلة ربع قرنٍ نجمًا ساطعًا يشعّ بنوره على بيت النبوة والرسالة، فكانت سكنًا وأنسًا ورأفة ومودة؛ ولذا كانت وفاتها مصيبةً كبرى ألقت ظلالاً من الأحزان على قلب الحبيب صلى الله عليه وآله وسلم، فأصبحت الدار خاليةً والجو مكفهرًا، وغدت مكة موحشةً في عام الحزن.

وقبل ذلك بأيامٍ قليلة، وهي في الرمق الأخير من عمرها، كانت تنظر بقلقٍ وحزنٍ إلى ابنتها الوحيدة فاطمة عليها السلام ذات الخمس سنوات، فما كان من أسماء بنت عميس إلاّ أنْ تعهّدت بأنْ تكون أمًّا لها ليلة زفافها[٢]. واشتدّ بأم القاسم المرض، وهي على فراش الموت صارت توصي الزوج الحبيب صلى الله عليه وآله وسلم عدّة وصايا: إني قاصرة في حقك فاعفني، أوصيك بهذه وأشارت إلى فاطمة، ووصية أخيرة

[١] المجلسي، بحار الأنوار، ٢٠/١٩؛ ابن حجر، الإصابة ١٠٣/٨؛ ابن إسحاق، السيرة، ٢٢٨/٥؛ الحسني، خديجة عليها السلام أمة جمعت في امرأة، ١١٦/٤ ؛ بالنسبة لعمرها ٥٣ سنة يرجع الى تحقيق: السيف، فوزي، أنهما ناصران، ص ٢٧ وما بعدها ؛ ابن سعد، الطبقات، ١٧/٨ ؛ البلاذري، انساب الأشراف، ٩٨/١ ؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٢٧٥/٢ ، حيث ذكروا بأنّ عمرها عند الزواج كان ٢٨ سنة، وهذا يعني أنّها توفيت بعمر ٥٣ ؛ وكذلك: العاملي، الصحيح من سيرة الرسول، ٢٠٠/٢.

[٢] الحائري، شجرة طوبى، ٢٢٣/٢؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٣٢/٤٣؛ الإربلي، كشف الغمة، ٣٧٥/١؛ العلامة الحلي، كشف اليقين، ص ١٩٨.

خجلت أنْ تقولها فلم تطلبه منه مباشرة، بل عن طريق ابنتها الزهراء عليها السلام: إنّها خائفةٌ من القبر، وتريد رداءك الذي تلبسه حين نزول الوحي تكفنها[١] فيه، فجاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد دمعت عيناه، فرآها في حال الاحتضار، فقال لها: «بالكره منّي ما أرى منك يا خديجة، وقد يجعل الله في الكره خيراً كثيراً، أما علمت أنّ الله قد زوّجني معك في الجنة مريم بنت عمران، وكلثم أخت موسى، وآسية امرأة فرعون»[٢]، تدلّ محادثة صلى الله عليه وآله وسلم مع خديجة عليها السلام بهذا الأسلوب - عن الزواج - بأنّه ليس مع شخص في حالة الاحتضار، أنمّا بشارة لمؤمنةٍ ذات نفسٍ مطمئنةٍ ذاهبةٍ مباشرةٍ إلى الجنة. ولم تلبث أم المؤمنين عليها السلام وقتًا يسيراً حتى سمت روحها الطاهرة إلى الله تعالى. حينذاك نزل الوحي من عند العلي القدير بكفنٍ لها من الجنّة.

بعد الرحيل المفجع: قامت أم أيمن (مولاة الرسول) وأم الفضل (زوجة العباس) بتجهيز جثمان السيدة خديجة عليها السلام [٣]ثم ألقتا عليها نظرة الوداع الأخيرة. ثم دخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبرها ووضعها في لحدها بيديه الشريفتين ودفنت في الحجون. فقضت نحبها راضيةً مرضيةً، فسلامٌ عليها يوم ولدت ويوم استشهدت ويوم تبعث حيّةً.

ما فتئ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم يردد م مفاده أنّ الحزن والهم لم يسيطرا عليه طيلة حياة أبي طالب وخديجة. ثم ما تزوج إلاّ بعد مرور عام على وفاتها، لقد ظلّت ذكرى خديجة عليها السلام والسنوات المشتركة خالدةً وماثلةً في ذاكرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يمحها الزمان، ولم يكن يخرج من بيته في بقية أيام حياته الشريفة إلاّ ويذكرها بخير.

---

[١] الحائري، شجرة طوبى، ٢٣٥/٢.

[٢] المجلسي، بحار الأنوار، ٥٨/١٩؛ الطبراني، المعجم الكبير، ج ٢٢، ص ٤٥١، ح ١١٠٠.

[٣] البلاذري، أنساب الأشراف، ١٨٠/١؛ التستري، قاموس الرجال، ٤٧/١٢؛ الأصبهاني، مقاتل الطالبيين، ص ٤٨؛ الحسني، خديجة عليها السلام أمة جمعت في امرأة، ٩٧/٤.

الخلاصة:

عندما نتكلّم عن مظلومية السيدة خديجة عليها السلام، فنحن لا نتحدث عن شخصيةٍ عاديةٍ أو مهمةٍ في المجتمع فحسب، بل نشير إلى امرأةٍ عظيمةٍ وبارزةٍ ومؤثرةٍ في تاريخ الدعوة الإسلامية، نحكي عن سيدةٍ جليلةٍ عالية القدر، ذات شرفٍ عائلي، وجمالٍ ظاهري، وثراءٍ مالي، وطهرٍ داخلي، وكمالٍ عقلي، بل هي من أكمل النساء، هي الزوجة الأولى للحبيب المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم. إنّ شخصية السيدة خديجة عليها السلام التي يعرّفُها أهل البيت عليهم السلام هي في الحقيقة، غير خديجة التي تذكرها بعض كتب الأخبار والتاريخ والسيرة وبعض الكتابات المؤدلجة والمتحيزة ذات الأجندات الخاصة. وعلى الرغم من احترامها العميق من قبل المسلمين، فإنه قد حدثت محاولاتٌ عديدةٌ عبر التاريخ للتقليل من شأنها وطمس مناقبها وفضائلها، هذه المحاولات كانت نتيجة لمصالح وأهداف سياسية أو لمواقف شخصيةٍ واجتماعيةٍ أو اختلافاتٍ مذهبيةٍ؛ ممّا أدّى إلى ظهور افتراءاتٍ تاريخيةٍ كثيرة في حقها.

ومن الجدير بالملاحظة أنّ مسألة ظلم التاريخ للسيدة خديجة عليها السلام وإجحاف بحقها، تُثير منذ فترةٍ بعيدةٍ نقاشًا واسعًا في الأوساط الثقافية الإسلامية وخاصة بين اتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، حيث يرى كثيرٌ منهم أنّ التاريخ لم ينصف أم المؤمنين خديجة عليها السلام، ولم يعطها حقّها الكامل من التقدير والتبجيل أو الاعتراف بإنجازاتها وتضحياتها الجسيمة. وإنّ أوجه الإساءة والانتقاص الذي تعرضت له من بعض الرواة وكتّاب السيرة والتاريخ الإسلامي كثيرة نلخصها في الاتي:

• تهميش دورها الجهادي في بداية الدعوة الإسلامية: حيث نرى أنّ كتب السيرة والتاريخ لم تُسلّط الضوء بشكلٍ كافٍ على الدور الجهادي للسيدة خديجة عليها السلام، خاصّة خلال المرحلة المكية من الدعوة، ممّا أدى إلى إغفال ونسيان

مواقفها الشجاعة في هذه الفترة الحساسة والحرجة منذ انطلاق الإسلام.

• تشويه سمعتها: قام بعض المؤرخين بِتشويه شخصية أم المؤمنين خديجة عليها السلام، ونشر رواياتٍ وأخبارٍ كاذبةٍ عنها، عمدًا وبسوء قصد، ولعدة أسباب منها التحيز لغيرها، ممّا أدى إلى تكوين صورةٍ غامضةٍ وسلبيةٍ عنها لدى بعض المسلمين، استغلها المستشرقون في كتاباتهم.

• إغفال إنجازاتها العلمية والأدبية: فمن المؤكد أنّ التاريخ لم يُعِر إنجازات السيدة خديجة العلمية والأدبية الاهتمام الكافي، خاصّة في مجال رواية الحديث وعلم العقيدة والشعر في بداية الدعوة الإسلامية، بل غيب ذلك كلّه، وهذا يعدّ الجانب الأهم من مظلوميتها.

عندما يعمد الباحث إلى التعمّق في دراسة المسوّغات والركائز والأهداف التي أدّت الى تهميش دور ومكانة السيدة خديجة عليها السلام في التاريخ وأثرها مازال قائم حتى الآن، ليستغرب من هذا التناقض العجيب بين الروايات الشريفة في حقها ورفعة مقامها والفضائل الكريمة والدرجات العالية التي حظيت بها، والمشار إليها بكثرة وبطرق متنوعة في المصادر الحديثية والتراث الإسلامي، سواء من أقوال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في حقها، أو سلام خاص من الله ينقله الوحي، أو البشارة بالجنة، ومثبت كل هذا ومعترف به لدى كل المسلمين، وبين الافتراءات والخزعبلات والغث والسمين التي ذكرت ودونت في كتب التاريخ والتراث عن حياتها وسيرتها. وانطلاقا من هذا، ما زلنا نبحث عن الأسباب والدوافع الحقيقية وراء هذا التهميش وإخفاء وكتمان دورها ومواقفها وبطولاتها، وبدلاً من نشر فضائلها والترويج لمكانتها ومقامها العالي، نرى من يحاول تحريف الحقائق التاريخية وتشويه سمعتها، ويطمس ويغيب الروايات الشريفة التي روتها عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وكثير من هذا القبيل. ممّا يدفعنا للتساؤل: هل هناك في التراث الإسلامي ما حجب عنا بعض الجوانب من شخصيتها عليها السلام وخصوصا علاقتها

بالرسالة والنبوة والإمامة؟ أو هل هناك من الخصوم من يحاول تشويه سمعتها ومكانتها في التاريخ؟ وإذا كان هذا صحيحًا، فما هي أسبابه ودوافعه الحقيقة؟ وما هي الذرائع الأساسية التي جعلت الرّواة والمؤرخين يحجمون عن التعمق في سبر أغوار شخصية السيدة خديجة عليها السلام ودراسة الأحداث والوقائع التي حفت بحياتها؟ ثم السؤال الأهم، هل من إمكانية للتصحيح؟ أو معرفة ما أهمل أو طمس أو غيب من سيرتها وارثها التاريخي؟ وهل من إمكانية لإعادة رسم صورة أم المؤمنين خديجة عليها السلام في كتب التاريخ، وبشكل واقعي وموضوعي وبكل صدق وأمانة، دون إهمال لأي زاويةٍ من شخصيتها أو تجاهل أيّ من مواقفها في مختلف مراحل حياتها؟

السيدة خديجة بنت خويلد عليها السلام واحدةٌ من أهم الشخصيات النسائية في التاريخ الإسلامي، نظرًا لدورها المحوري في دعم النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم خلال بدايات الدعوة الإسلامية، ولها أدوارٌ بارزةٌ ومؤثرةٌ بإسهاماتها الفريدة، التي جعلت منها شخصيةً لا غنى عنها في السرد التاريخي الإسلامي.

ومن المهم أن ندرك أن دورها كان حاسمًا في نشر الإسلام، وأنّ تقليل أو تجاهل هذا الدور لا يعكس أهمية إسهاماتها الفعلية في نشر الرسالة. والمتأمل في التراث الإسلامي وكتب التاريخ والسيرة يرى بوضوحٍ تامٍ أنّ سيرتها تعرضت لعمليات تغييرٍ وتزييفٍ ونسفٍ تاريخيّ كبيرة جدًا. ومن المؤكّد أنّ كل الافتراءات والأكاذيب التي نسبت إلى هذه السيدة العظيمة قد صنعتها يد السياسة وخصوصًا في الحقبة الأموية، أو أنّها جاءت لتكريس أفضيلة أحدى زوجات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على حساب أم القاسم عليها السلام كما كان يحرص عليه الزبيريّون، وأنّ كلّ ما ذكر على شكل روايةٍ أو خبرٍ وفيه إساءةٌ أو انتقاصٌ لمقامها العالي هو محض خيال من الرواة ومن تخرصاتهم.

وللأسف مازال الإجحاف بحق أم المؤمنين خديجة عليها السلام قائمًا ومستمرًا

حتى الآن، خدمة لأغراضٍ وأهدافٍ مذهبيةٍ وطائفيةٍ مقيته، ممّا له أثرٌ سلبي ونتيجةٌ خطيرةٌ على الفكر الإنساني والمجتمعات الإسلامية والأجيال القادمة، من قبيل:

١- فقدان القدوة والإلهام: الشخصيات العظيمة كالسيدة خديجة عليها السلام تُقدم قدوةً ونموذجًا يُحتذى بها، وتُلهم الأجيال اللاحقة. ولكن عندما يتم تهميش دورها وطمس إنجازاتها وتضحياتها، يُحرم الناس من هذه الأمثلة التي يمكن أنْ تشجعهم على تحقيق إنجازاتٍ كبيرةٍ أو التمسّك بقيم ومبادئ سامية.

٢- تعزيز الظلم الاجتماعي والفكري والسياسي: طمس التضحيات العظيمة للسيدة خديجة عليها السلام يمكن أنْ يكون نتيجةً لأجنداتٍ سياسيةٍ أو مطامع شخصيةٍ واجتماعيةٍ أو مصالح مذهبية، تهدف إلى قمع الحقيقة وفرض هيمنة فكرية معينة. وهذا يُعزز الفكر الإقصائي والغلبة لتياراتٍ دينيةٍ وسياسيةٍ في المجتمع المسلم.

٣- إضعاف التعليم والتربية: عندما يتم تغييب مقام السيدة خديجة عليها السلام وأدوارها ومواقفها من المناهج التعليمية، يُحرم الطلاب من فهمٍ شاملٍ ومعمّق للتاريخ الإسلامي والثقافة الحقيقية. وهذا يمكن أنْ يضعف نوعية التعليم ويحدّ من قدرة الأفراد على التفكير النقدي، وفهم الواقع التاريخي والعالم الحالي.

٤- فقدان الذاكرة التاريخية: تُفقد الأجيال القادمة قصصًا مُلهمة عن نساء رائدات قمن بأدوارٍ فريدةٍ، وحققن إنجازاتٍ عظيمةً لا مثيل لها، مثل بطولات وتضحيات السيدة خديجة عليها السلام، ممّا يُؤثر سلبًا على ثقافة وحماس وروح المجتمع، والعنصر النسائي حاليًا بأمس الحاجة إلى مثل التحفيز.

في المجمل، طمس وتغييب مكانة شخصيةٍ عظيمةٍ في التاريخ ليس مجرد مسألة نسيان فردٍ واحد، بل هو تغييب لتراثٍ كاملٍ يمكن أنْ يؤثر بعمق على فكر وثقافة المجتمعات الإسلامية والأجيال القادمة. وللباحث الحق في أنْ يتساءل: هل السيدة خديجة عليها السلام استوفت حقًّا حظّها من الدراسة والبحث من

قبل المؤسسات الأكاديمية الإسلامية؟ هذا السؤال يبقى عالقًا في الذهن كلما اطّلع المثقّف الحاذق على سيرتها المسجلة في كتب التاريخ! وهنا في الحقيقة يأتي دور الباحث المؤمن والمؤرخ المنصف من أجل أعادة قراءة وكتابة سيرتها من جديد، وبكل واقعية وموضوعية بعيدًا عن الانحيازية والمذهبية أو الأجندات الخاصة، ودون إهمال لأيّ حقيقةٍ تجاهلتها السياسة وطمسها الحقد الشخصي والمذهبي.

وأخيراً نقول لكلّ من لم يجد أيّ شيءٍ يخدش تاريخ هذه السيدة الكاملة كما قال عنها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فاختلقوا كلمات واهية، وافتعلوا قصص خرافية، وسرقة مكارمها وفضائلها ونسبتها لغيرها، كي يُنّزِلوا من شأنها ومقامها، نقول لهم: إنّكم نسيتم أو تغافلتم علو قدرها عند الله تعالى، ورفعة شأنها عند الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ما جعله ينظر إليها كنفسه المقدسة، كما أشير إلى ذلك في الأحاديث المروية: عن سلمان المحمدي قال: قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «من عرف قدر خديجة فقد عرف قدري، ومن أهان قدرها ، أهان قدري»، وفي روايةٍ أخرى عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من أراد هوان خديجة، فقد أهان الله تعالى»[١] ، وكذلك قول الله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا**﴾[٢].

[١] الحسني، خديجة عليها السلام أمة جمعت في امرأة، ١١٢/٤؛ نقلا عن: الكنكشي، أبن العباس، الكتاب مخطوط: فضائل العشرة، موجود في مكتبة الأسد، دمشق، برقم ١٢٩٩٠.

[٢] سورة الأحزاب: ٥٨.

المصادر:

القرآن الكريم.

١.الأبطحي، السيد محمد باقر الموحد، معجم رواة الحديث وثقاته، الجزء ١٢، تحقيق: مؤسسة الإمام المهدي قم المقدسة، الطبعة الأولى، الناشر: عطر عترت، ١٤٣٠ هـ.

٢.ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: عمر بن غرامة العمروي ، دار الفكر بيروت، طبعة ١٩٩٥ م.

٣.ابن كثير، الدمشقي إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، الجزء الثاني، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٨ هـ.

٤.ارفنج واشنتجون، حياة محمد: سيرة نبي الإسلام، ترجمة وتعليق: علي حسني الخربوطلي، الطبعة الأولى، الأهلية للنشر، عمان، ٢٠١٤ م.

٥.آل سنبل، نزار، وارثة خديجة أم سلمة أم المؤمنين، الطبعة الأولى، المصطفى لإحياء التراث، بيروت، ١٤٢٣هـ.

٦.آل سيف، فوزي، إنّهما ناصران: الصديقة الكاملة خديجة، الطبعة الأولى، ٢٠٢١ م.

٧.الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الجزء ١٣، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ م.

٨.الأميني، عبد الحسين، الغدير في الكتاب والسنّة والأدب، الجزء الثاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٧ هـ.

٩.إيتن، سفاري كلود، السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقين، ترجمة: محمد عبد العظيم، نقد وتحقيق: الجبري عبد المتعال، دار الدعوة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٠.البغدادي ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠ هـ.

١١.البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكّار ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.

١٢.البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، الجزء الثاني، خرج أحاديثه: د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.

١٣.جولد تسيهر، أجناس، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٧٤هـ.

١٤.الحائري، محمد مهدي، شجرة طوبى، الجزء الثاني، المطبعة الحيدرية، النجف، الطبعة الخامسة، ١٣٨٥ هـ.

١٥.الحسني، نبيل، خديجة بنت خويلد (ع) أمة جمعت في امرأة، الطبعة الأولى، العتبة الحسينية، العراق، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.

١٦.الحلبي، علي بن إبراهيم بن أحمد، السيرة الحلبية (إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون)، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٧ هـ.

١٧.الحميري، ابن هشام، السيرة النبوية، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد محيي الدين، مكتبة صبيح، مصر، ١٩٦٣م.

١٨.رفيق، عبيد الله أبو القاسم محمد، مسند أم سلمة، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٤ هـ.

١٩.رونالد فيكتور بودلي، الرسول: حياة محمد، ترجمة: عبد الحميد السحار ومحمد فرج، تعليق: مهدي رزق الله أحمد، مكتبة مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٢٠.الري شهري، محمد، ميزان الحكمة، دار الحديث، قم المقدسة، ١٤١٦ هـ.

٢١.السيلاوي، الشيخ غالب، الأنوار الساطعة من الغراء الطاهرة، الطبعة الثانية، الناشر: محلاتي، المطبعة: ثامن الحجج، ١٤٢٤ هـ.

٢٢.الشرهاني، حسين علي، السيدة خديجة بنت خويلد الزوجة المثال، الطبعة الأولى، العتبة الحسينية، العراق، ٢٠١٧م.

٢٣.الشرهاني، حسين علي، خديجة بنت خويلد من المهد إلى اللحد، الطبعة الأولى، دار الهلال، بيروت، ٢٠٠٥م.

٢٤.شلبي، محمود، حياة أم المؤمنين خديجة، الطبعة الأولى، الناشر: دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨ م.

٢٥.الشيباني ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، الرياض، ١٤١٣ هـ.

٢٦.الشيرازي، محمد الحسيني، أمهات المعصومين، الطبعة الأولى، مركز الجواد، بيروت، ١٤٢٤ هـ.

٢٧.الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، حقّقه: أبو معاذ طارق بن عوض الله، الناشر: دار العلمين، طبعة ١٩٩٥ م.

٢٨.الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، حققه: حمدي عبد المجيد السلفي، الناشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، طبعة ١٩٨٣ م.

٢٩.الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار المعارف، بمصر.

٣٠.العاملي، السيد جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم (ص)، الناشر: دار الحديث، قم المقدسة، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ هـ.

٣١.العايب، د. سلوى بلحاج صالح، دراسة تحليلية لشخصية خديجة بنت خويلد، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٩ م.

٣٢.العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ م ، ١٤٢٦ هـ.

٣٣.الغروي، محمد هادي اليوسفي، موسوعة التاريخ الإسلامي، أضواء الحوزة، لبنان، طبعة ٢٠١٢ م.

٣٤.القرشي، باقر شريف، حياة أم المؤمنين خديجة (ع)، الطبعة الأولى، الناشر: شبكة الفكر الإلكترونية، لم يحدد تاريخ طباعته.

٣٥.الكلاباذي، أبو نصر احمد بن محمد البخاري، الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد الذين أخرج لهم البخاري في جامعه، المجلد الثاني، تحقيق: عبد الله الليثي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ.

٣٦.المازندراني، محمد بن علي بن شهر اشوب، مناقب آل أبي طالب، المكتبة والمطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٧٦ هـ.

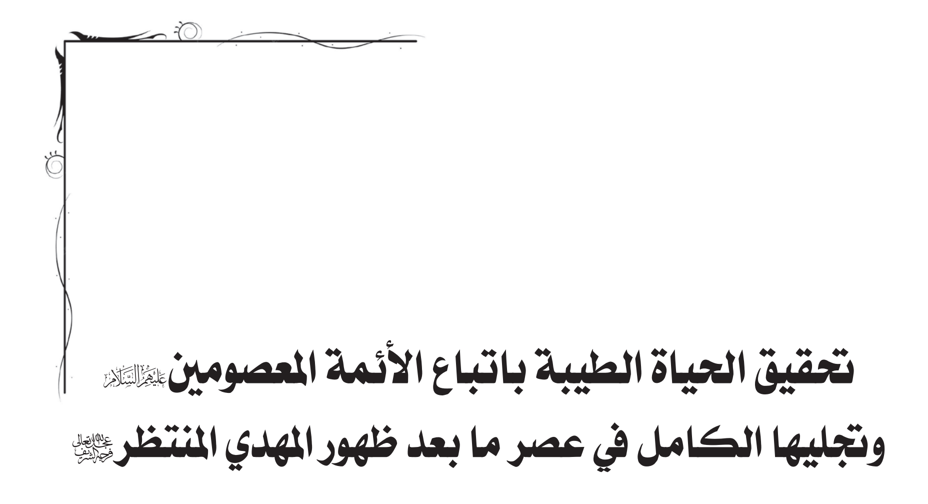
٣٧.المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٣٨.هنري ماسيه، الإسلام، ترجمة: بهيج شعبان، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٠م.

٣٩.الهيثمي، الحافظ نور الدين، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحرير: العراقي وابن حجر، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة ١٩٨٨ م.

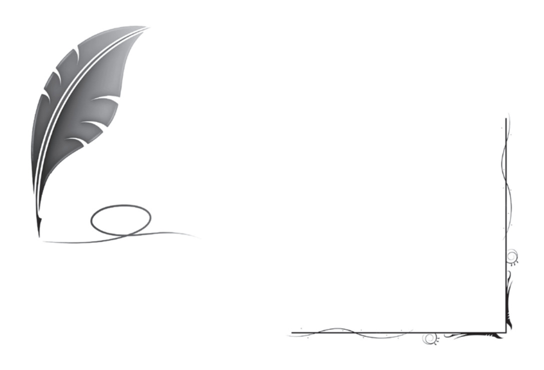
٤٠.ويليام مونتجمري وات، محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، تعليق: د. أحمد الشلبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

٤١.اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب، تاريخ اليعقوبي، تحقيق: عبد الأمير مهنا، الناشر: الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠ م.



تحقيق الحياة الطيبة باتباع الأئمة المعصومين عليهم السلام وتجليها الكامل في عصر ما بعد ظهور المهدي المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف

الدكتورة فاطمة أبوحمزة (*)



(*) جامعة أمير كبير - قسم التربيّة والعلوم الإنسانيّة / طهران

الملخّص

الحياة الطيبة مصطلحٌ قرآنيّ ووعدٌ إلهيّ، يحظى بها كلّ إنسانٍ يؤمن بالله ورسوله، ويعمل عملاً صالحاً.

لقد أرسل الله الأنبياء وأوصياءهم (عليهم الصلاة والسلام) على مر التاريخ لهداية البشرية إلى السعادة الأبدية والحياة الطيبة؛ ولذلك لا سبيل لتحقيق السعادة والحياة الطيبة إلّا باتباع الأنبياء وأوصيائهم الإلهيين. وهداية الناس في عهد خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وآله وسلم يعتمد على اتّباع تعليمات النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم، وأوصيائه الذين اختارهم الله لهذه المهمة.

سنعرض في هذا المقال أسباباً مع مراجع حديثية مفادها أنّ اتباع أوامر الإمام المعصوم ووصي نبي الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم هو ضمان لسعادة الإنسان وتحقيق الحياة الطيبة، ومن ثم، فمن خلال دراسة العصر الذي يلي ظهور المهدي الموعود عجل الله تعالى فرجه الشريف، سيتحقق المثل الأعلى للبشرية في الحياة الطيبة، وتتجلّى المدينة الفاضلة كاملة.

الكلمات المفتاحية : الحياة الطيبة، الأئمة عليهم السلام، المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، الظهور.

المقدّمة

الحياة الطيبة مصطلحٌ قرآنيٌّ، إذ يقول الله تعالى عن الحياة الطيّبة في الآية السابعة والتسعين من سورة النحل:

﴿**مَنْ عَمِلَ صالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ**﴾. وقد حاولت بعض تفاسير القرآن تقديم توضيحٍ لهذا المصطلح، فقد ورد في كتاب تفسير الجامع عن سبب نزول هذه الآية وتفسيرها ما يأتي:« وكان سبب نزول الآية أنّ جماعةً من اليهود والمشركين والمسيحيين كانوا يتفاخرون ويقولون: نحن أعلى وأفضل منكم. فنزلت الآية ردًّا على كلامهم. وقد ذكر المفسّرون للحياة الطيّبة عدة معانٍ؛ عن ابن عباس عن النبيّ الكريم ﷺ أنّه قال: المراد بالحياة الطيبة هي الرزق الحلال الذي رزقه الله ليعيش في الدنيا في راحةٍ وطمأنينةٍ من ضيق الدنيا، وفراغًا في الآخرة من عقوبتها، وفي روايةٍ أخرى قالوا: معنى الحياة الطيبة عيش الآخرة والجنة الأبدية. وقال بعض الصحابة أنّه قال النبيّ الأكرم ﷺ معنى الحياة الطيبة الرضا بما آتاه الله والتحلّي بالزهد، وقال آخرون هي حياة الطاعة لأوامر الله، سواء كان غنيًا أو فقيرًا»[١].

وقد فسّرها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام على نحوٍ مُرْضٍ وسعيدٍ في أقوالٍ قصيرةٍ من نهج البلاغة رقم (٢٢٩)

وقد وعد الله عباده أنّهم إذا آمنوا بالله وعملوا الصالحات، فسوف يرزقهم حياةً طيبة .وممّا لا شك فيه أنّه قد ورد في جميع الأديان السماوية أنّ الحياة التي تؤدّي إلى سعادة الإنسان تعتمد على اتّباع الأوامر الإلهية، ومن أجل إرشاد الناس، من الضروري أنْ يكون من الناس رسل من الله يحملون أوامره للبشرية،

[١] تفسير الجامع، المجلد ٤: ٦٤ - ٦٣.

وبحسب النصوص الدينية، فإنّ هؤلاء الناس هم الأنبياء وأولياؤهم. جعل الله أوصياء الدين قادةً بعد النبيّ - بناءً على حكمته - يرشدون الناس إلى الحياة الطيّبة والخلاص الأبدي.

الأئمة الطاهرن عليهم السلام هداة الإنسان إلى الحياة الطيبة

في دين الإسلام، النبيّ والأئمّة الاثنا عشر عليهم السلام أوصياء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حقًّا، أولهم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وآخرهم الإمام المهدي صاحب الزمان. (عجّل اللهُ فَرَجَه الشريف)، فإنّهم أوصياء نبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم، وخلفاء الله وحجج الله في الأرض، والهداة إلى الحياة الطيّبة.

ويقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث المنزلة الذي يرويه السنّة والشيعة: «أنتَ مِنّي بِمَنزلةِ هارونَ مِنْ مُوسى إِلاّ أنـّه لا نَبيّ بَعدي». كما ذكر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في أحاديث أخرى مقارنة مكانته ومكانة أمير المؤمنين عليه السلام[١].

إنّ حلال وحرام الدين الإلهي والشريعة المحمدية هما الضامنان لحصول الإنسان على الحياة الطيبة؛ ولهذا السبب عينّ الله الحكيم بعد خاتم أنبيائه (صلّى الله عليه وآله سلم) اثني عشر إمامًا ووصيًّا للناس لبيان الحقّ والباطل، والحلال والحرام.

وفي كتاب الكافي، بَابُ (أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حُجَّة) وردت أحاديث كثيرةٌ في أنّه «مَا زَالَتِ الْأَرْضُ إِلَّا وَلِلَّه فِيهَا الْحُجَّةُ، يُعَرِّفُ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ، وَيَدْعُو النَّاسَ إِلَىٰ سَبِيلِ اللَّهِ». في حديثٍ آخر، قال الإمام الصادق عليه السلام: لا تخلو الأرض من إمام، فإذا زاد في دين الله زيادة أو نقص نقصان، صحّحه، إذ روى عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّد بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ وَسَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو

[١] راجع أمالي الصدوق، ٣٣٢ - ٣٣١، وبشارة المصطفى لشيعة المرتضى، المجلد٢/ ٥٥.

إِلَّا وَفِيهَا إِمَامٌ؛ كَيْمَا إِنْ زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئًا رَدَّهُمْ، وَإِنْ نَقَصُوا شَيْئًا أَتَمَّهُ لَهُمْ»[١].

وبهذا الحديث نفهم أنّ الشريعة الإلهية هي خطّةٌ لسعادة المؤمنين بها، لا يُقبل فيها أيّ عيب، وأنّ الإمام هو السبيل السوي والهادي للحياة الطيبة، وتحصيل سعادة الدنيا والآخرة.

وفي الباب الثالث والخمسين بعد المئة من كتاب علل الشرائع أحاديث أيضًا تنصّ على أنّ الله ما ترك الأرض منذ قبض آدم إلاّ، وفيها إمامٌ يُهتدى به إلى الله (عزَّ وجلَّ،) وهو حجّة الله على العباد، من تركه هلك، ومن لزمه نجا.

وفي حديثٍ قال الإمام الصادق عليه السلام: الأرض لا تخلو من أنْ يكون فيها من يعلم الزيادة والنقصان، فإذا جاء المسلمون بزيادةٍ طرحها، وإذا جاءوا بالنقصان أكمله لهم، ولولا ذلك لاختلط على المسلمين أُمورهم. عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ لاَ يَدَعُ الْأَرْضَ إِلَّا وَفِيهَا عَالِمٌ يَعْلَمُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ فَإِذَا زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئًا رَدَّهُمْ، وَإِذَا نَقَصُوا أَكْمَلَهُ لَهُمْ، فَقَالَ خُذُوهُ كَامِلاً، وَلَوْلاَ ذَلِكَ لَالْتَبَسَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَمْرُهُمْ، وَلَمْ يُفَرَّقْ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ»[٢].

وفي حديثٍ آخر ذكر الإمام الصادق عليه السلام ضرورة وجود الإمام في الأرض لبيان حرام وحلال الشريعة: عَنْ يَعْقُوبَ السَّرَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: تَبْقَى الْأَرْضُ بلاَ عَالِمٍ حَيٍّ ظَاهِرٍ يَفْزَعُ إِلَيْهِ النَّاسُ فِي حَلاَلِهِمْ وَحَرَامِهِمْ؟ فَقَالَ لِي: «إِذاً لاَ يُعْبَدَ اللَّهُ يَا أَبَا يُوسُفَ» [٣].

وبحسب الأحاديث الواردة في كتب الشيعة الأصيلة، فإنّه لا سبيل لتحقيق الحياة الطيبة والسعادة إلاّ باتّباع أوامر وتعليمات أوصياء النبيّ عليهم السلام. بالطبع، بما أنّهم المتحدّثون بالقرآن، فإنّ اتّباعهم هو اتّباعٌ لأوامر الله والقرآن. ولا شك في أنّ

[١] الكافي، المجلد ١٧٨/١.

[٢] علل الشرائع، ١/ ١٩٦- ١٩٥.

[٣] علل الشرائع، ١/ ١٩٥.

الأئمّة المعصومين عليهم السلام هم أفضل المفسّرين للقرآن.

إنّ صفات الأئمّة الاثني عشر وخلفاء نبيّ الإسلام عليهم السلام الذين هم حجج الله في الأرض والمسؤولون عن إرشاد الناس إلى الحياة الطيبة والنجاة، موجودةٌ في حديثٍ طويلٍ رواه طارق بن شهاب عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام. تلك الصفات التي تنصّ على أنه في سبيل تحقيق الحياة الفاضلة ينبغي قبول ولاية الأئمة الطاهرين عليهم السلام. وقال الإمام عليه السلام: «يَا طَارِقُ الْإِمَامُ كَلِمَةُ اللَّه، وَحُجَّةُ اللَّه، وَوَجْهُ اللَّه، وَنُورُ اللَّه، وَحِجَابُ اللَّه، وَآيَةُ اللَّه، يَخْتَارُهُ اللَّهُ وَيَجْعَلُ فِيهِ مَا يَشَاءُ، وَيُوجِبُ لَهُ بِذَلِكَ الطَّاعَةَ وَالْوَلَايَةَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِه، فَهُوَ وَلِيُّهُ فِي سَمَاوَاتِه وَأَرْضِه، أَخَذَ لَهُ بِذَلِكَ الْعَهْدَ عَلَى جَمِيعِ عِبَادِه، فَمَنْ تَقَدَّمَ عَلَيْهِ كَفَرَ بِاللَّه مِنْ فَوْقِ عَرْشِه، فَهُوَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ، وَإِذَا شَاءَ اللَّهُ شَاءَ، وَيُكْتَبُ عَلَى عَضُدِه وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً، فَهُوَ الصِّدْقُ وَالْعَدْلُ، وَيُنْصَبُ لَهُ عَمُودٌ مِنْ نُورٍ مِنَ الْأَرْضِ إِلَى السَّمَاءِ يَرَى فِيهِ أَعْمَالَ الْعِبَادِ، وَيُلْبَسُ الْهَيْبَةَ وَعِلْمَ الضَّمِيرِ، وَيَطَّلِعُ عَلَى الْغَيْبِ، وَيَرَى مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ؛ فَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ عَالَمِ الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوتِ...» [1].

وفي تكملة الحديث نفسه أنّ مكانة الأئمّة الطاهرين عليهم السلام وفضائلهم من اختصاصاتهم في هداية أمة خاتم أنبياء الله، وقيادتها إلى الحياة الدنيا الطيّبة، والسعادة والثواب في الآخرة؛ فقد جاء في تكملة الحديث المتقدّم:

«جَلَّ مَقَامُ آلِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم عَنْ وَصْفِ الْوَاصِفِينَ وَنَعْتِ النَّاعِتِينَ، وَأَنْ يُقَاسَ بِهِمْ أَحَدٌ مِنَ الْعَالَمِينَ كَيْفَ؟ وَهُمُ الْكَلِمَةُ الْعَلْيَاءُ، وَالتَّسْمِيَةُ الْبَيْضَاءُ، وَالْوَحْدَانِيَّةُ الْكُبْرَى الَّتِي أَعْرَضَ عَنْهَا (مَنْ أَدْبَرَ وَ تَوَلَّى) وَحِجَابُ اللَّهِ الْأَعْظَمُ الْأَعْلَى ... وَالْإِمَامُ يَا طَارِقُ بَشَرٌ مَلَكِيٌّ، وَجَسَدٌ سَمَاوِيٌّ، وَأَمْرٌ إِلَهِيٌّ، وَرُوحٌ قُدْسِيٌّ، وَمَقَامٌ عَلِيٌّ، وَنُورٌ جَلِيٌّ، وَسِرٌّ خَفِيٌّ فَهُوَ مَلَكُ الذَّاتِ، إِلَهِيُّ الصِّفَاتِ، زَائِدُ الْحَسَنَاتِ، عَالِمٌ بِالْمُغَيَّبَاتِ، خَصّاً مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَنَصّاً مِنَ الصَّادِقِ الْأَمِينِ، وَهَذَا كُلُّهُ لِآلِ

[١] بحار الأنوار، المجلد ٢٥/ ١٧٤ - ١٦٩، مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام ١٨١ - ١٧٧.

مُحَمَّد لاَ يُشَارِكُهُمْ فِيهِ مُشَارِكٌ؛ لأَنَّهُمْ مَعْدِنُ التَّنْزِيلِ، وَمَعْنَى التَّأْوِيلِ، وَخَاصَّةُ الرَّبِّ الْجَلِيلِ، وَمَهْبِطُ الأَمِينِ جَبْرَئِيلَ، صَفْوَةُ اللَّهِ وَسِرُّهُ وكَلِمَتُهُ، شَجَرَةُ النُّبُوَّة، وَمَعْدِنُ الصَّفْوَةِ، عَيْنُ الْمَقَالَة، وَمُنْتَهَى الدَّلاَلَة، وَمُحْكَمُ الرِّسَالَة، وَنُورُ الْجَلاَلَة، جَنْبُ اللَّهِ وَوَدِيعَتُهُ، وَمَوْضِعُ كَلِمَةِ اللَّهِ، وَمِفْتَاحُ حِكْمَتِهِ، وَمَصَابِيحُ رَحْمَةِ اللَّهِ، وَيَنَابِيعُ نِعْمَتِه، السَّبِيلُ إِلَى اللَّهِ، وَالسَّلْسَبِيلُ، وَالْقِسْطَاسُ الْمُسْتَقِيمُ، وَالْمِنْهَاجُ الْقَوِيمُ، وَالذِّكْرُ الْحَكِيمُ، وَالْوَجْهُ الْكَرِيمُ، وَالنُّورُ الْقَدِيمُ، أَهْلُ التَّشْرِيفِ وَالتَّقْوِيمِ، وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّعْظِيمِ وَالتَّفْضِيلِ، خُلَفَاءُ النَّبِيِّ الْكَرِيمِ، وَأَبْنَاءُ الرَّءُوفِ الرَّحِيمِ، وَأُمَنَاءُ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ ﴿**ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾» [١].

ولأنّه ورد في الأحاديث أنّ مقام الإمام المعصوم لا يعرفه غير المعصوم، ولا يستطيع أنْ يصف مقام المعصوم إلاّ المعصوم، قد اكتفى راقم السطور في وصف مقام المعصوم بتعبير المعصوم، حتى ينير نور كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام القلوب والعقول لتزداد المعرفة.

التجلّي الكامل للحياة الطيّبة بعد ظهور الإمام الحجّة بن الحسن المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف

لقد اشتاق الإنسان إلى العيش في المدينة الفاضلة، وقد ورد مضامين عن ذلك في الكتابات اليونانية القديمة أنّ هذا الحلم الذي طال انتظاره للإنسانية سوف يتحقّق على يد مهدي اخر الزمان ومخلصه من ظلم الحياة وقساوتها وشر الظالمين .

والآيتان القرآنيتان (١٠٥ و١٠٦) من سورة الأنبياء تدّلان على ذلك، وقد بيّنه الأئمّة المعصومون عليهم السلام في أحاديثهم.

---

[١] مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام، الصفحة ١٧٨.

فترة ما بعد ظهور الموعود في القرآن

وتشير الآيتان ١٠٥ و١٠٦ من سورة الأنبياء المباركة إلى ميراث الأرض للصالحين في فترة ما بعد الظهور. قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَتَبْنا في الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصَّالِحُونَ * إِنَّ في هذا لَبَلاغًا لِقَوْمٍ عابِدينَ**﴾.

وفي الآية ٥٥ من سورة نور، وعد الله المؤمنين أنّهم سيرثون الأرض. قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى الأَرْضِ كمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيمَكنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِى ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يعْبُدُونَنِي لَايشْرِكونَ بِي شَيئًا﴾.

قول الإمام الحسن العسكري عليه السلام في أنّ ابنه المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف سيملأ الأرض قسطًا وعدلًا

في الحديث الآتي، جعل الإمام الحسن العسكري عليه السلام ابنه المهدي الموعود عجل الله تعالى فرجه الشريف وريثًا لإمامته، الذي سيملأ اللهُ به الأرضَ عدلًا، فيكون عصره العصر الذهبي لحياة البشرية:

روى الشيخ أبو جعفر بن بابويه، عن علي بن عبد الله بن الورّاق، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن إسحاق بن سعد الأشعري، قال: دخلت على أبي محمد الحسن بن علب العسكري، وأنا أريد أنْ أسأله عن الخَلَف من بعده، فقال لي مبتدئًا: «يا أحمد بن إسحاق، إنّ الله تبارك وتعالى لم يُخلِ الأرضَ منذ خلق آدم، ولا يُخليها إلى أنْ تقوم الساعة من حجّة الله على خلقه؛ به يدفع البلاء عن أهل الأرض، وبه يُنزل الغيث، وبه يُخرج بركات الأرض». قال: فقلتُ له: يا ابن رسول الله، فمن الخليفة والإمام بعدك؟ فنهض مُسرعًا فدخل البيت، ثمّ خرج وعلى عاتقه غلامٌ كأنّ وجهه القمر ليله البدر، من أبناء ثلاث سنين، وقال: «يا أحمد بن إسحاق، لولا كرامتك على الله، وعلى حججه ما عرضتُ عليك ابني

هذا، إنّه سَمِيُّ رسول الله ﷺ وكَنِيّه الّذى يملأ الأرض قسطًا وعدلاً، كما مُلئت جورًا وظلمًا»[١].

أحاديث الأئمّة المعصومين عن فترة ما بعد الظهور

عصر ما بعد الظهور هو العصر الذي اشتاقت إليه البشرية عبر التاريخ. في الوقت الذي يلي الظهور، لن يتحقق العدل في العالم بيد الله فحسب، بل ستتم إزالة آثار الظلم والبدع والفقر والعيوب من الأرض أيضًا. وتعطى كنوز الأرض وثرواتها للناس بنحوٍ لم يكن له مثيلٌ في العصور السابقة كلّها.

وقد نقل حذيفة قول النبيّ ﷺ في كثرة النعمة زمن الظهور: «وَتَمُدُّ الْأَنْهَارُ وَتَفِيضُ الْعُيُونُ، وَتُنْبِتُ الْأَرْضُ ضِعْفَ أُكُلِهَ»[٢].

إنّه عصر ازدهار العلم والثقافة القادم؛ فقد روي في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قَالَ: «الْعِلْمُ سَبْعَةٌ وَعِشْرُونَ حَرْفًا« فَجَمِيعُ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حَرْفَان، فَلَمْ يَعْرِف النَّاسُ حَتَّى الْيَوْمِ غَيْرَ الْحَرْفَيْنِ، فَإِذَا قَامَ قَائمُنَا أَخْرَجَ الْخَمْسَةَ وَالْعِشْرِينَ حَرْفًا فَبَثَّهَا فِي النَّاسِ، وَضَمَّ إِلَيْهَا الْحَرْفَيْنِ حَتَّى يَبُثَّهَا سَبْعَةً وَعِشْرِينَ حَرْفًا»[٣].

وبظهور المهدي القائم الموعود (عجّل الله تعالى فرَجَه الشريف) تكتمل العقول والأخلاق. وفي حديث عن الإمام الباقر عليه السلام: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ، فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ، وَأَكْمَلَ بِهَا أَخْلَاقَهُمْ»[٤].

[١] كشف الغمة في معرفة الأئمة، المجلد٢، الصفحة ٥٢٦، إعلام الورى بأعلام الهدى، الصفحة ٤٤٠ - ٤٣٩.

[٢] الإختصاص، الصفحة ٢٠٩ - ٢٠٨، بحار الأنوار، المجلد ٥٢، الصفحة ٣٠٤

[٣] بحار الأنوار، المجلد ٥٢/ ٣٣٦

[٤] الخرائج والجرائح، المجلد ٢/٨٤٠ ، بحار الأنوار، المجلد ٥٢/ ٣٣٦.

بسبب كمال عقول الناس وأخلاقهم، يتجنبون الناس المعاصي والخطايا ويتّجهون نحو النمو والتفوق، وتزول عوامل الفساد من العالم. وفي حديث ورد في كتاب (الخرائج و الجرائح) وفي (بحار الأنوار) حديثٌ متواترٌ، عن الإمام الباقر عليه السلام أنّ الأمراض تزول بظهور المهدي الموعود (عجّل الله فَرَجَه) ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «مَنْ أَدْرَكَ قَائِمَ أَهْلِ بَيْتِي مِنْ ذِي عَاهَةٍ بَرَأَ وَمِنْ ذِي ضَعْفٍ قَوِيَ»[١].

ومن خلال دراسة بعض الأحاديث التي قالها الأئمة المعصومون عليهم السلام عن فترة ما بعد الظهور يتبين أنّ هذه الفترة هي العصر الذهبي لحياة الإنسان، وهو ما أطلق عليه حكماء اليونان القديمة اسم المدينة الفاضلة وسيتحقق حلم البشرية هذا بوعد الله الأكيد على يد المهدي الموعود (عجل الله فرجه)؛ لأنّ لتحقيق مثل هذا المثل الأعلى فلا بد من حجة الله الحاكم العادل.

«اَلسَّلامُ عَلَيْکَ أَيُّهَا الْمُقَدَّمُ الْمَأمُولُ»

---

[١]- الخرائج والجرائح، المجلد ٢/ ٨٣٩.



المصادر

- القرآن الكريم

١. - الإربلي، أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح، كشف الغمة في معرفة الأئمة، ترجمه و شرح زواره اى، تهران، انتشارات إسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٨٢ ش.

٢. - البروجردي، سيد محمد إبراهيم، تفسير الجامع، طهران، صدر، ١٣٦٦ش.

٣. - الحافظ البرسي، رضي الدين رجب بن محمد بن رجب الحلّي، مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام، بيروت، الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.

٤. - الراوندي، قطب الدين سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، ثلاث مجلدات، قم، مؤسسة الإمام المهدي (عجّل الله تعالى فَرَجَه الشريف)، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ ق.

٥. - الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الأمالي، تصحيح استاد ولى و حسين غفارى، المجلد١، طهران، كتابچى، الطبعة السادسة، ١٣٧٦ش.

٦. - الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، علل الشرائع، قم المقدسة، داورى، ١٣٨٥ ش.

٧. - الطبرسي، الفضل بن الحسن، إعلام الورى بأعلام الهدى، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠.

٨. - عماد الدين الطبري، أبو جعفر محمد بن أبي القاسم الطبرى الآملي، بشارة المصطفى لشيعة المرتضى، المجلد الواحد، المكتبة الحيدرية، النجف الاشرف، الطبعة الثانية، ١٣٨٣ ق.

٩. - الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ق.

١٠. - المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ق.

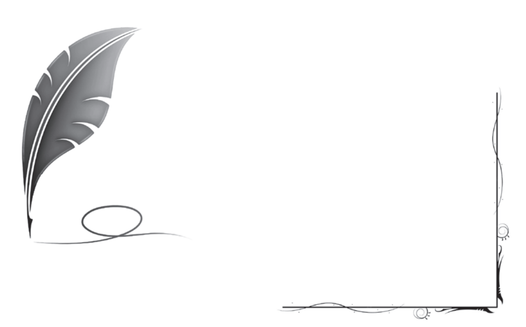
١١. - المفيد، محمد بن محمد، الاختصاص، قم، الموتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد، طبعة الأولى ١٤١٣ق.



الدراسات والتحقيق

مولد الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام وشهادته

الشيخ محمد باقر ملكيان(*)



(*) متخصص في الكلام الإسلامي - أستاذ في الحوزة العلميّة / قم.



الملخّص

يبحث هذا البحث عن مولد الإمام أبي الحسن الكاظمعليه السلام وتاريخ شهادته ــ في فصلين:

أمّا مولده فولد الإمام أبو الحسن موسى بن جعفر الكاظمعليه السلام يوم الأحد، السابع من شهر صفر، سنة ثمانٍ وعشرين ومائة بعد الهجرة.

وأمّا تاريخ شهادتهعليه السلام ففي يوم الجمعة، الخامس والعشرين من شهر رجب المرجّب، سنة ثلاثٍ وثمانين ومائة بعد الهجرة.

والعلم عند الله سبحانه وتعالى؛ ﴿**وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلاً**﴾.

صدق الله العليّ العظيم.

الكلمات المفتاحية: ولادة الإمام الكاظمعليه السلام، الأبواء، شهادة الإمام الكاظمعليه السلام، رجب.

الفصل الأوّل: الميلاد

والبحث حول تاريخ ولادة الإمام الكاظم عليه السلام في هذا المطلب يكون في الأمور الآتية:

أولاً:- سنة الولادة .

الأقوال في المسألة:

١. ولد الإمام الكاظم عليه السلام سنة ثمان وعشرين ومائة للهجرة. هذا ما ورد في مصادر أصحابنا[١]، وبعض مصادر العامّة[٢].

ويشهد له ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ صاحب هذا الأمر يلي الوصية وهو ابن عشرين سنة»[٣]. وسبق منّا أنّ تاريخ شهادة الإمام الصادق عليه السلام في سنة ثمان وأربعين ومائة، فلازم كون أبي الحسن الكاظم عليه السلام له حينئذٍ عشرون سنة، أنْ يكون ولد سنة ثمان وعشرين ومائة؛ كما لا يخفى.

٢. سنة تسعٍ وعشرين ومائة للهجرة. وهذا ورد في بعض مصادر الفريقين[٤].

---

[١] المقالات والفرق، ٩٣؛ فرق الشيعة، ٣٧٣؛ الكافي، ١/ ٤٧٦؛ إثبات الوصية، ١٩١؛ المقنعة، ٤٧٦؛ الإرشاد، ٢/ ٢١٥؛ عيون المعجزات، ٩٦؛ تهذيب الأحكام، ٦/ ٨١؛ روضة الواعظين، ١/ ٢٢١؛ تاج المواليد، ٩٥؛ إعلام الورى، ٢/ ٦؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، ٤/ ٣٢٣؛ كشف الغمّة، ٢/ ٢١٢ و٢١٦؛ الدرّ النظيم، ٦٤٩؛ الدروس الشرعية، ٢/ ١٣؛ عمدة الطالب، ١٧٧؛ تحفة الطالب، ٤٨؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام، ٩١؛ النفحة العنبرية، ٦١.

[٢] شذرات الذهب، ٢/ ٣٧٧؛ تهذيب التهذيب، ١٠/ ٣٤٠، وفيات الأعيان، ٥/ ٣١٠، الأئمة الاثنا عشر لابن طولون، ٩٣، نقلوه عن الخطيب؛ تاريخ بغداد، ١٣/ ٢٩؛ المختار من مناقب الأخيار، ٥/ ٧٢؛ صفة الصفوة، ٢/ ١٢٦؛ تاريخ الإسلام للذهبي، ١٢/ ٤١٧.

[٣] الطوسي، الغيبة، ٥٠.

[٤]. انظر الكافي، ١/ ٤٧٦، وفيه: قال بعضهم؛ إثبات الوصية، ١٩١، وفيه: روي؛ كشف=

٣. سنة سبعٍ وعشرين ومائة. وهذا قد ورد في بعض مصادرنا[١].

والصحيح المشهور هو القول الأوّل، كما ورد في مصادر كثيرة. وأمّا ما سواه فلا يُعبأ به؛ كما لا يخفى.

ثانياً:- شهر الولادة

قال المحقّق التستري رحمه الله: «لم يعيّن أحدٌ شهره»[٢]. ونظره رحمه الله إلى المصادر المعتبرة القديمة، كالكافي والمقنعة والإرشاد، ولكن الذي ورد في عدّة من مصادر أصحابنا ــ وهو المعتمد في المقام ــ أنّ الإمام أبا الحسن الكاظم عليه السلام ولد في شهر صفر[٣].

وقد تفرّد الطبري في المقام، ونقل عن الإمام أبي محمّد العسكري عليه السلام أنّ الإمام أبا الحسن الكاظم عليه السلام ولد في شهر ذي الحجّة[٤]. نعم، قد يتوهّم دلالة بعض الأخبار عليه؛ فروي عن أبي بصير قال: حججنا مع أبي عبد الله عليه السلام في السنة التي ولد فيها ابنه موسى عليه السلام، فلمّا نزلنا الأبواء وضع لنا الغداء، وكان إذا وضع الطعام لأصحابه أكثر وأطاب قال: فبينا نحن نأكل إذ أتاه رسول حميدة، الحديث[٥].

وعن منهال القصاب قال: خرجت من مكة، وأريد المدينة، فمررت بالأبواء وقد ولد لأبي عبد الله موسى عليه السلام فسبقته إلى المدينة، ودخل بعدي بيوم، فأطعم

=الغمّة، ٢/ ٢١٢؛ تاريخ بغداد، ١٣/ ٢٩، المختار من مناقب الأخيار، ٥/ ٧٢، صفة الصفوة، ٢/ ١٢٦؛ وفيات الأعيان، ٥/ ٣١٠؛ ابن طولون، الأئمة الاثنا عشر، ٩٣.

[١]. دلائل الإمامة، ٣٠٣، نقلاً عن الإمام العسكري عليه السلام؛ الدرّ النظيم، ٦٤٩، ٩٣.

[٢] رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال، ١٢/ ١٥).

[٣] انظر تاريخ قم، ١٩٨؛ روضة الواعظين، ١/ ٢٢١؛ تاج المواليد، ٩٥؛ إعلام الورى، ٢/ ٦؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، ٤/ ٣٢٣؛ الدروس الشرعية، ٢/ ١٣؛ تاريخ گزيده، ٢٠٤.

[٤] دلائل الإمامة، ٣٠٣؛ الدرّ النظيم، ٦٤٩، ٩٣.

[٥] الكافي، ١/ ٣٨٥، ح١؛ المحاسن، ٢/ ٣١٤، ح٣٢؛ بصائر الدرجات، ١/ ٤٤٠، ح٤؛ إثبات الوصية، ١٩٠. واللفظ من الكافي.



الناس ثلاثاً، الحديث[١].

وجواب هذا التوهم: أولاً: إنّ الروايتين ضعيفتان، وثانيًا ليس فيهما تصريحٌ بكون مولد الإمام الكاظم عليه السلام في شهر ذي الحجّة. وثالثًا إنّ الكليني رحمه الله الذي نقل الرواية الأولى لم يذكر هذه الرواية في باب مولد الإمام الكاظم عليه السلام، بل سكت عن تعيين شهره[٢]، وبعبارةٍ أخرى أعرض الكليني ــ نفسه ــ عن هذه الرواية، فالركون إليها صعب جدًّا.

ثالثاً: يوم الولادة.

الذين أثبتوا ولادة الإمام الكاظم عليه السلام في شهر صفر ذكروا ـ إلّا المستوفي ـ مولده في اليوم السابع من شهر صفر[٣].

أمّا المستوفي فقد ذكر مولده عليه السلام في اليوم التاسع من شهر صفر[٤]. ولعلّه من باب تصحيف السبعة بالتسعة؛ وهو رائج، كما ذكرنا في المقالة الأولى.

رابعاً: أيّ يوم من الأسبوع؟

لم يعيّن يومه في أكثر المصادر. نعم، ورد في بعض مصادرنا أنّ الإمام الكاظم عليه السلام ولد يوم الأحد[٥]. كما ورد في بعض المصادر أنّ مولد أبي الحسن الكاظم عليه السلام في يوم الثلاثاء[٦].

والظاهر أنّ القول الأوّل مرجّح، وذلك بحث تعداد المصادر.

---

[١] المحاسن، ٢/ ٤١٨، ح١٨٧.

[٢] الكافي، ١/ ٤٧٦.

[٣] انظر روضة الواعظين، ١/ ٢٢١؛ تاج المواليد، ٩٥؛ إعلام الورى، ٢/ ٦؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، ٤/ ٣٢٣؛ الدروس الشرعية، ٢/ ١٣.

[٤] تاريخ گزيده، ٢٠٤.

[٥] روضة الواعظين، ١/ ٢٢١؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، ٤/ ٣٢٣؛ تاج المواليد، ٩٥.

[٦] تاج المواليد، ٩٥؛ وفيات الأعيان، ٥/ ٣١٠؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون، ٩٣.

المطلب الثاني: تاريخ شهادته عليه السلام

البحث في تاريخ شهادة الإمام أبي الحسن الكاظم عليه السلام ينتظم في الأمور الآتية:

أولاً: سنة الشهادة .

قد ورد في كثيرٍ من مصادر الفريقين أنّ تاريخ شهادة أبي الحسن الكاظم عليه السلام سنة ثلاثٍ وثمانين ومائة للهجرة[١]، بل قال المحقّق التستري رحمه الله: " بأنّه لا خلاف في ذلك "[٢]ـ وهكذا روي عن أبي بصير[٣].

وهو الأقوى بحسب تعداد المصادر واعتبارها. وأمّا سائر الأقوال ـ وهي لا اعتناء بها لشذوذها بل جهالة قائل أكثرها ـ فهي:

[١] انظر قول الإمامية في المقالات والفرق، ٩٣؛ فرق الشيعة، ٣٧٤؛ الكافي، ١/ ٤٧٦؛ الهداية الكبرى، ٢٦٣؛ إثبات الوصية، ٢٠١؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام، ١/ ٩٩، عن جماعة من مشايخ المدينة؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام، ١/ ١٠٤ـ١٠٥، عن سليمان بن حفص المروزي؛ المقنعة: ٤٧٦؛ الإرشاد، ٢/ ٢١٥؛ عيون المعجزات، ١٠٦؛ تهذيب الأحكام، ٦/ ٨١؛ روضة الواعظين، ١/ ٢١٢؛ تاج المواليد، ٩٦؛ إعلام الورى، ٢/ ٦؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، ٤/ ٣٢٤؛ كشف الغمّة، ٢/ ٢١٦؛ الدرّ النظيم، ٦٧١؛ الدروس الشرعية، ٢/ ١٣؛ عمدة الطالب، ١٧٧؛ النفحة العنبرية، ٦٢؛ تحفة الطالب، ٤٨؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام، ٩١.

وأمّا مصادر العامّة فهي شذرات الذهب، ٢/ ٣٧٧؛ غربال الزمان في وفيات الأعيان، ١٦٨؛ تاريخ بغداد، ١٣/ ٣٣، التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة، ٣/ ١٧٢٩، تهذيب التهذيب، ١٠/ ٣٤٠، نقلوه عن محمّد بن صدقة؛ الإعلام بوفيات الأعلام، ١/ ١١٦؛ وفيات الأعيان، ٥/ ٣١٠؛ المختار من مناقب الأخيار، ٥/ ٧٩؛ صفة الصفوة، ٢/ ١٢٦؛ البداية والنهاية، ١٠/ ١٨٣؛ الكامل في التاريخ، ٦/ ١٦٤؛ سير أعلام النبلاء، ٦/ ٢٧٤.

[٢] رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال،١٢/) ٤٢.

[٣] الكافي، ١/ ٤٨٦، ح٩. وسنده هكذا: سعد بن عبد الله و عبد الله بن جعفر جميعًا عن إبراهيم بن مهزيار عن أخيه عليّ بن مهزيار عن الحسين بن سعيد عن محمّد بن سنان عن ابن مسكان عن أبي بصير.

قال المحقّق التستري رحمه الله: و الظاهر زيادة «عن ابن مسكان عن أبي بصير» لموتهما في زمن الكاظم عليه السلام صرّح بالأوّل النجاشي، و بالثاني هو و الشيخ. رسالة في تواريخ النبي والآل، قاموس الرجال، ١٢/ ٤٢.



١. استشهد الإمام الكاظم عليه السلام سنة ستٍّ وثمانين ومائة[١].

٢. استشهد الإمام أبو الحسن الكاظم عليه السلام سنة ثمانٍ وثمانين و مائة[٢].

٣. تاريخ شهادة الإمام الكاظم عليه السلام سنة إحدى وثمانين ومائة[٣].

٤. كون ذلك في سنة أربعٍ وثمانين ومائة[٤].

ثانياً: شهر الولادة.

المشهور أنّ ذلك في شهر رجب[٥]، بل قال المحقّق التستري رحمه الله: «إنّه لا خلاف»[٦] ـ

ثالثاً: يوم الولادة .

الأقوى ـ وقال المحقّق المامقاني رحمه الله: الأشهر[٧] ــ أنّ الإمام أبا الحسن الكاظم عليه السلام استشهد لخمسٍ بقين من رجب. وهذا ما ورد في مصادر الفريقين[٨].

---

[١] وفيات الأعيان، ٥/ ٣١٠، الأئمة الاثنا عشر لابن طولون، ٩٣.

[٢] تحفة الطالب، ٤٨.

[٣] الدروس الشرعية، ٢/ ١٣.

[٤] دلائل الإمامة،١٨٤.

[٥] انظر قول الإمامية في المقالات والفرق، ٩٣؛ فرق الشيعة، ٣٧٤؛ الكافي، ١/ ٤٧٦؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام، ١/ ٩٩، عن جماعة من مشايخ المدينة؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام، ١/ ١٠٤ـ١٠٥، عن سليمان بن حفص المروزي؛ المقنعة، ٤٧٦؛ مسار الشيعة، ٥٩؛ الإرشاد، ٢/ ٢١٥؛ تهذيب الأحكام، ٦/ ٨١؛ روضة الواعظين، ١/ ٢١٢؛ تاج المواليد، ٩٦؛ إعلام الورى، ٢/ ٦؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، ٤/ ٣٢٤؛ كشف الغمّة، ٢/ ٢١٦؛ الدرّ النظيم، ٦٧١؛ الدروس الشرعية، ٢/ ١٣؛ النفحة العنبرية، ٦٢؛ تحفة الطالب، ٤٨؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام، ٩١.
وأمّا مصادر العامّة فهي: تهذيب التهذيب، ١٠/ ٣٤٠، تاريخ بغداد، ١٣/ ٣٣، نقلاه عن غير محمّد بن صدقة العنبري؛ وفيات الأعيان، ٥/ ٣١٠؛ المختار من مناقب الأخيار، ٥/ ٧٩؛ صفة الصفوة، ٢/ ١٢٦؛ البداية والنهاية، ١٠/ ١٨٣؛ سير أعلام النبلاء، ٦/ ٢٧٤؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون، ٩٣.

[٦] رسالة في تواريخ النبي والآل، قاموس الرجال، ١٢/ ٤١.

[٧] تنقيح المقال (ط ج)، ١/ ٣٠٩.

[٨] أمّا مصادر الإمامية فهي: المقالات والفرق، ٩٣؛ فرق الشيعة، ٣٧٤؛ عيون أخبار=

وأمّا سائر الأقوال فهي:

١. لخمسٍ خلون من رجب[١].

٢. لستٍّ خلون من رجب[٢].

٣. لستٍّ بقين من رجب[٣].

ومن المحتمل وجود التحريف في مستند هذه الأقوال؛ فأما القول الأوّل ــ أي: لخمس خلون من رجب ــ فلعلّ كان في الأصل هكذا: (لخمسٍ بقين من رجب)، فإنّ الصدوق الذي نقله في العيون بلفظ (لخمس خلون من رجب) أثبته في موضعٍ آخر من العيون: (لخمس بقين من رجب)؛ كما مرّ.

وكذلك الحال في القول الثاني ــ أي: لستٍّ خلون من رجب ــ فإنّ الشيخ المفيد الذي أثبته في الإرشاد بلفظ " لستٍّ خلون من رجب "، أثبته في المقنعة (لستٍّ بقين من رجب).

رابعاً: أيّ يومٍ من الأسبوع؟

الظاهر ـ بحسب ما ورد في عدّةٍ من مصادر أصحاب الإمامية ـ أنّ الإمام الكاظم عليه السلام استشهد يوم الجمعة[٤].

=الرضا عليه السلام، ١/ ١٠٤ـ١٠٥، عن سليمان بن حفص المروزي؛ مسار الشيعة، ٥٩؛ مصباح المتهجّد، ٢/ ٨١٢؛ إعلام الورى، ٢/ ٦؛ كشف الغمّة، ٢/ ٢١٦؛ الدروس الشرعية، ٢/ ١٣؛ النفحة العنبرية، ٦٢؛ تحفة الطالب، ٤٨.
وأمّا مصادر العامّة فهي: وفيات الأعيان، ٥/ ٣١٠؛ تاريخ بغداد، ١٣/ ٣٣ نقله عن غير محمّدٍ بن صدقة العنبري؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون، ٩٣.

[١] عيون أخبار الرضا عليه السلام، ١/ ٩٩، عن جماعةٍ من مشايخ المدينة؛ روضة الواعظين، ١/ ٢١٢، تاج المواليد، ٩٦؛ إعلام الورى، ٢/ ٦، مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، ٤/ ٣٢٤.

[٢] الكافي، ١/ ٤٧٦؛ الإرشاد، ٢/ ٢١٥؛ الدرّ النظيم، ٦٧١؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام، ٩١.

[٣] المقنعة، ٤٧٦؛ تهذيب الأحكام، ٦/ ٨١؛ روضة الواعظين، ١/ ٢١٢؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، ٤/ ٣٢٤.

[٤] عيون أخبار الرضا عليه السلام، ١/ ٩٩، عن جماعة من مشايخ المدينة؛ روضة الواعظين، ١/ ٢١٢؛ تاج المواليد، ٩٦؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، ٤/ ٣٢٤.



المصادر

١. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر، ١٣٨٦هـ.

٢. ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٣. ابن حجر، أحمد بن عليّ بن أحمد بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٤هذ.

٤. ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تصحيح إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة.

٥. ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٧٦هـ.

٦. ابن طاووس، رضي الدين عليّ بن موسى، الإقبال بالأعمال الحسنة، تصحيح جواد القيّومي الأصفهاني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤١٤ هـ.

٧. ابن طولون، شمس الدين محمد، الأئمة الاثنا عشر، تحقيق صلاح الدين منجد، قم، الشريف الرضي.

٨. ابن عنبة، عمدة الطالب، تصحيح: محمّد حسن آل الطالقاني، النجف الأشرف، منشورات المطبعة الحيدرية، ط٢، ١٣٨٠هـ.

٩. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق عليّ شيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨ هـ (١٩٨٨م).

١٠. أبو الفتح الكراجكي، كنز الفوائد، قم، مكتبة المصطفوي، ط٢، ١٣٦٩ ش.

١١. الإربلي، أبو الحسن عليّ بن عيسى بن أبي الفتح، كشف الغمة في معرفة الأئمة، بيروت، دار الأضواء، ط٢، ١٤٠٥هـ.

١٢. الأشعري القمي، سعد بن عبد الله، المقالات والفرق، تحقيق محمّد جواد مشكور، طهران، علمي فرهنگي، ط٢، ١٣٦١ ش.

١٣. البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد، المحاسن، تصحيح: السيّد جلال الدين الحسيني المحدّث، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٠هـ.

١٤. التستري، محمّد تقي، قاموس الرجال، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١٩هـ.

١٥. حسين بن عبد الوهّاب، عيون المعجزات، تصحيح محمّد كاظم الشيخ صادق الكتبي، النجف الأشرف، الحيدرية، ١٣٦٩هـ.

١٦. الخصيبي، الحسين بن حمدان، الهداية الكبرى، بيروت، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر الرابعة: ١٤١١هـ.

١٧. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ.

١٨. الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط حسين الأسد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٤١٣هـ.

١٩. الذهبي، شمس الدّين مُحَمَّد بن أحمد، تاريخ الإسلام، تصحيح عمر عبد السلام تدمرى، بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ.

٢٠. الذهبي، شمس الدّين مُحَمَّد بن أحمد، تذكرة الحفّاظ، الذهبي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٢١. الشعيري، تاج الدين محمّد بن محمّد، جامع الأخبار، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية.

٢٢. الشهيد الأوّل، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، أبو عبد الله محمّد بن جمال الدين مكي العاملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

٢٣. الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبرى، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق: مؤسسة آل البيت ٪، بيروت، دار المفيد، ط٢، ١٤١٤هـ.

٢٤. الصدوق، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا A، تصحيح حسين الأعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٤هـ.

٢٥. الصفّار، أبو جعفر محمّد بن الحسن، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمّد، تصحيح ميرزا حسن كوچه باغي، طهران، منشورات الأعلمي، ١٤٠٤هـ .

٢٦. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، إعلام الورى بأعلام الهدى، تحقيق: مؤسسة آل البيت ٪، قم، مؤسسة آل البيت ٪، ط١، ربيع الأوّل ١٤١٧ هـ.

٢٧. الطبرسي، الفضل بن الحسن، تاج المواليد، بيروت، دار القارئ، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٨. الطبري، محمّد بن جرير، دلائل الإمامة، قم، مؤسسة البعثة، ط١، ١٤١٣هـ.

٢٩. الطوسي، أبو جعفر بن محمّد بن الحسن، مصباح المتهجّد، بيروت، مؤسّسة فقه الشيعة، ط١، ١٤١١ هـ.

٣٠. الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخرسان، تهران، دار الكتب الإسلامية، ط٣، ١٣٦٤ ش.

٣١. الطوسي، الغيبة، أبو جعفر محمّد بن الحسن، قم، مؤسّسة المعارف الإسلامية، ط١، شعبان ١٤١١هـ.

٣٢. عدّة من الأعلام، مجموعة نفيسة، بيروت، دار القارئ، ط١، ١٤٢٢هـ (٢٠٠٢م).

٣٣. العلاّمة المجلسي، محمّد باقر بن محمّد تقي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة



الأطهار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٣٤. الفتال النيسابوري، محمد بن أحمد بن علي، روضة الواعظين، تحقيق السيّد محمد مهدي الخرسان، قم، منشورات الرضي.

٣٥. القاضي النعمان المغربي، دعائم الإسلام، أبو حنيفة النعمان بن محمّد التميمي، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، القاهرة، دار المعارف، ١٣٨٣هـ (١٩٦٣م)

٣٦. القزويني، تاريخ گزيده، حمد الله المستوفي، تحقيق عبد الحسين النوائي، طهران، أمير كبير، ١٣٦٤ ش.

٣٧. الكاتب البغدادي، تاريخ أهل البيت نقلاً عن الأئمة (عليهم السلام)، محمّد بن أحمد ابن أبي الثلج، تصحيح محمّد رضا الجلالي الحسيني، قم، مؤسّسة آل البيت ٪ لإحياء التراث، ط١، ١٤١٠هـ.

٣٨. الكفعمي، إبراهيم بن علي العاملي، المصباح، قم، دار الرضي، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٣٩. الكليني، محمّد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، تصحيح: عليّ أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط٥، ١٣٦٣ ش.

٤٠. المامقاني، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، تنقيح المقال في أحوال الرجال (طق)، النجف الأشرف، المطبعة المرتضوية، ١٣٥٢ هـ.

٤١. المامقاني، عبد الله بن محمّد حسن، تنقيح المقال في أحوال الرجال، تحقيق: محيي الدين المامقاني، قم، مؤسسة آل البيت ٪.

٤٢. المجلسي، محمّد باقر بن محمّد تقي، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، تحقيق: السيّد مهدى الرجائي، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٦ هـ.

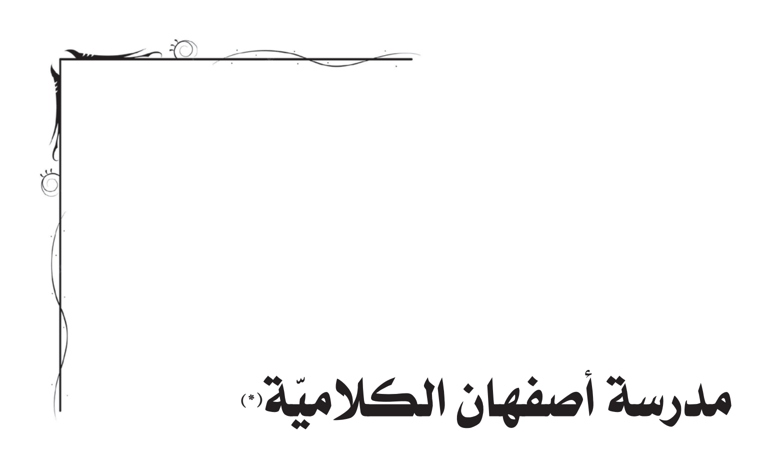
٤٣. المزّي، تهذيب الكمال، تحقيق الدكتور بشّار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٦هـ.

٤٤. المسعودي، عليّ بن الحسين، إثبات الوصية، قم، الأنصاريان، ط١، ١٤٢٦ هـ (١٣٨٤).

٤٥. المفيد، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري، المقنعة، بيروت، دار المفيد، ط١، ١٤١٣هـ.

٤٦. المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، مسار الشيعة، الشيخ مهدي نجف، بيروت، دار المفيد، ط٢، ١٤١٤، ١٩٩٣م.

٤٧. النوبختي، أبو محمّد الحسن بن موسى، فرق الشيعة، تحقيق محمد باقر ملكيان، قم، جامعة أديان، ط١، ١٣٩٥ش.



مدرسة أصفهان الكلاميّة(*)

الشيخ محمد تقي السبحاني(**)
محمد جعفر رضائي(***)
تعريب: حسن علي مطر



(*) البحث ترجمة لـ «مدرسه كلامى اصفهان» محمد تقى سبحانى، ومحمد جعفر رضايى، مجلة تاريخ فلسفه، سنة ٣، رقم ٣،عام ١٣٩١.

(**) عضو الهيئة العلمية في كلية العلوم والثقافة الإسلامية ومدير مؤسسة الإمامة الدولية.

(***) باحثٌ في مؤسّسة كلام أهل البيت / دار الحديث.

الملخّص

لقد تأسّست مدرسة أصفهان مع ظهور الصفوية ودعم الملوك الصفويين للتشيّع، ودعوتهم علماء الشيعة إلى الإقامة في أصفهان. إنّ الفضاء الفكري الملائم الذي أوجده الصفويون في هذه المدينة، صار سببًا في وجود واستقرار وترسيخ أقدام جميع التيارات الكلامية في هذه المدينة. وسوف نعمل في هذا المقال على التعريف بالمدرسة الكلامية في أصفهان، من خلال البحث والتعريف بثلاثة تياراتٍ كلامية، هي ما يأتي:

١ ـ تيار الكلام الروائي، وله منشآن فكريان؛ فهو من جهةٍ متأثّرٌ بالتيار الروائي لجبل عامل، ومن جهةٍ أخرى متأثّرٌ بالتيار الأخباري.

٢ ـ تيار الكلام العقلي الفلسفي، الذي هو في الحقيقة امتدادٌ للمدرسة الفلسفية في شيراز.

٣ ـ تيار الكلام العقلي غير الفلسفي، الذي هو امتدادٌ للتيار الكلامي للإمامية في الحلة. وإنّ هذا التيار ـ خلافًا للتيار الثاني الذي أدخل تعاليم الفلاسفة إلى حقل الكلام ـ قد اكتفى بمجرد الاستعانة بالأدبيات الفلسفية فقط، وعمد في بيان المفاهيم الاعتقادية إلى نقد آراء الفلاسفة.

الكلمات المفتاحية: المدرسة الكلامية – أصفهان - الكلام الروائي- الكلام العقلي الفلسفي - الكلام العقلي غير الفلسفي.

تمهيد

لقد شهد الكلام عند الإمامية كثيراً من التحوّلات، وأنشأ بعض التيارات في صلبه. وعلى نحو الإجمال يمكن الإشارة إلى تيارين، وهما: الكلام النصّي، والكلام العقلي عند الإمامية. يمكن مشاهدة التقابل بين هذين التيارين في مدرسة قم وبغداد[١]. لقد كانت مدرسة قم منذ القدم معقلاً لإنتاج المعارف الروائية للإمامية ونشرها، وقد بلغ هذا الأمر المهم في القرن الثالث والرابع ذروته مع ظهور شخصيات، من أمثال: أحمد بن محمد بن عيسى، وإبراهيم بن هاشم، وسعد بن عبد الله الأشعري، ومحمد بن الوليد، ومحمد بن يعقوب الكليني، والشيخ الصدوق.

كما حظيت بغداد ـ بوصفها عاصمة العالم الإسلامي ـ منذ بداية تأسيسها باهتمامٍ من قبل علماء الشيعة، وبعد هجرة كثيرٍ من الشيعة إلى هذه المدينة، تحوّلت بالتدريج إلى واحدةٍ من المعاقل الرسمية للإمامية. بيد أنّ ازدهار العلوم الشيعية ـ ولا سيّما في حقل علم الكلام ـ في هذه البقعة، كان مدينًا إلى حدٍّ كبيرٍ لظهور الدولة البويهيّة في إيران واتساع رقعتها ووصولها إلى بغداد. ففي هذه المرحلة التاريخية ـ التي تعود بنحوٍ رئيسٍ إلى أواخر القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس للهجرة ـ تحوّل علم الكلام لدى الشيعة على يد شخصياتٍ شهيرة، من أمثال الشيخ المفيد (ت: ٤١٣ هـ)، والسيد المرتضى (ت: ٤٣٦ هـ)، وتلاميذهما، ولا سيّما منهم الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ) ـ إلى منظومةٍ معرفيةٍ جامعةٍ ومعاصرة، لم تكن مسبوقةً قبل ذلك.

---

[١] انظر: سبحاني، محمد تقي، عقل گرائي و نص گرائي در كلام اماميه = (العقلانية والنصّية في كلام الإمامية)، ص ٩٢ ـ ١٠٧، انتشارات سرچشمه حكمت، إعداد: علي نقي خداياري، انتشارات نبأ، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

وعلى الرغم من أن تيار الكلام العقلي قد اكتسب قدرةً أكبر، وأصبح هو الممثّل للأمامية في علم الكلام على المستوى الرسمي والعملي طوال القرون اللاحقة، بيد أنّ التيار الروائي واصل مساره بين الإمامية ـ وإنْ على نطاقٍ محدود ـ أيضًا. ومن ذلك على سبيل المثال، يمكن الادعاء بأنّ هذين التيارين الكلاميين قد واصلا مسارهما في مدرسة الريّ أيضًا[1]. وفي مدرسة الريّ تعدّ بعض الشخصيات ـ من أمثال: قطب الدين الراوندي (ت: ٥٧٣ هـ)، وابن شهر آشوب (ت: ٥٨٨ هـ) ـ من بين المنتسبين إلى تيار الكلام الروائي. ويمكن أنْ نشير إلى شخصياتٍ أخرى، من أمثال: سديد الدين الحمّصي (أوائل القرن السابع للهجرة)، والمقري النيسابوري (القرن السادس للهجرة)، والشيخ المفيد (ت: ٥١٠ هـ)، والطبرسي (ت: ٥٤٨ هـ) صاحب تفسير (مجمع البيان)، وأبي الفتوح الرازي (أوائل القرن السادس للهجرة)، أيضًا[2].

وبعد الريّ واصل هذان التياران حضورهما في مدرسة الحلة أيضًا. وعلى الرغم من أنّ مدينة الحلّة كانت في بادئ الأمر مهدًا لحضور فقهاء الإمامية، فإنّها بعد مدّةٍ ولأسبابٍ مختلفةٍ أضحت موئلاً لكبار المتكلّمين من الإمامية الذين تمّت دعوتهم إلى الحضور في هذه المدينة ليعملوا على تعليم الكلام. يقول الشيخ سديد الدين الحمّصي الرازي إنّه عند العودة من مكة، مارس تدريس علم الكلام في الحلّة بطلبٍ من بعض علمائها، وأملى كتاب (المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد) أو (التعليق العراقي) على مجموعةٍ من طلّاب هذا العلم[3].

وبعد ذلك جاء إلى الحلّة بعض كبار المتكلّمين من أمثال: سديد الدين ابن

[1] انظر: سبحاني، محمد تقي، شهيدين در كشاكش دو جريان كلامي مدرسه حله =(الشهيدان في تجاذب تيارين كلاميين في مدرسة الحلة)، مجلة نقد ونظر الفصلية، السنة الرابعة، العدد: ٥٦، سنة ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] فيما يتعلق بعلماء مدرسة الري، وتأثير مدرسة بغداد عليهم، انظر: جعفريان، رسول، تاريخ تشيّع در إيران (تاريخ التشيّع في إيران)، ص ٤٧٥ ـ ٤٨٧، ١٣٩٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

[3] انظر: الحمصي الرازي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، ج ١/ ١٧ ـ ١٨.



وشاح الحِلِّي ـ وهو من أساتذة المحقّق الحِلِّي (ت: ٦٧٦ هـ) في علم الكلام ـ والسيد ابن طاوس (م: ٦٦٤ هـ)[١]، أو مفيد الدين محمد بن جهيم الأسدي (ت: ٦٨٠ هـ)، ووالد العلامة الحِلِّي يوسف بن المطهّر الحِلِّي، وهما من المعاصرين للمحقّق الحِلِّي، وإنّ المحقّق الحِلِّي قد عرّف الخواجة نصير الدين الطوسي بهما في أوّل زيارةٍ له بعبارة: " أعلمهم بالأصولَين "[٢].

إنّ التحوّل الأهم في علم الكلام العقلي لدى الإمامية في الحِلّة من خلال الاستفادة من أدبيات الفلسفة المشائية، قد اقترن بحضور شخصيّتين كبيرتين من الشيعة، وهما: الشيخ نصير الدين الطوسي وعلي بن ميثم البحراني. إنّ الشيخ الطوسي من خلال تأليفه لكتاب (تجريد الاعتقاد)، وابن ميثم البحراني من خلال تأليفه لكتاب (قواعد المرام)، قد عمدا في الحقيقة إلى تأسيس إطار الكلام للمتأخّرين من الكلامية. وبطبيعة الحال فإنّ العلاّمة الحِلّي (ت: ٧٢٦ هـ) هو الذي قام من خلال تتلمذه على يد هذين العلمين بشرح أفكارهما وبسطها، وعمل بوساطة قدرته وتأثيره الفقهي والسياسي على تسليط هذه المدرسة الفكرية على المحافل العلمية لدى الشيعة.

وكما سبق أنْ ذكرنا فإنّ التيار الروائي بدوره قد نشط في مدرسة الحِلّة إلى جوار هذا التيار. إنّ هؤلاء الأشخاص لم يكونوا يخالفون الاتجاه الكلامي العقلي فحسب، بل وكانوا في بعض الأحيان يجابهون مدعياته بقوّة. ويمكن القول بمعنى من المعاني إنّ كبار المحدّثين في الحِلّة والذين كان أغلبهم يعودون بجذورهم إلى مشايخ قم والري، يتمّ تصنيفهم ضمن هذه الطائفة الأخيرة. ومن بين هذه الطائفة يمكن لنا أنْ نذكر بشكلٍ خاصٍّ آل ابن طاوس ـ ولا سيّما منهم الشخصية

[١] انظر: السيد محسن، الأمين، أعيان الشيعة، ج ٧/ ١٨٠؛ الطهراني، الآغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ٢٣/ ١٥٤.

[٢] انظر: العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ١٠٧/ ٦٠ ؛ الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، ج ٢، ص ٣٤٨.

البارزة وواسعة النفوذ والتأثر، ونعني به جمال الدين السيد علي بن طاوس ـ حيث قاموا بالهجوم على الأسلوب والمنهج الكلامي بشكلٍ أوضح من غيرهم. وقد تأثّر السيّد علي بن طاوس في هذا الاتّجاه أكثر من الآخرين بجدّه لأمّه ورّام بن أبي فراس (ت: ٦٠٥ هـ)[١]. إن مخالفة السيد ابن طاوس واعتراضه على علم الكلام تتجلى بوضوح في كتابه (كشف المحجّة لثمرة المهجة)، الذي ألّفه على شكل نصائح أو وصيّة لنجليه. وفي المجموع يمكن أنْ نستنتج من كلماته أنّ الأساليب الكلامية وإنْ كانت جائزةً في حدّ ذاتها، ولكنّها أساليب طويلةٌ وزاخرةٌ بالمخاطر، ولا يمكن الخروج منها في المجموع بسلام[٢]. وبالإضافة إلى السيد ابن طاوس يمكن أنْ نشير إلى الحسن بن سليمان الحلي (القرن السادس للهجرة) مؤلّف كتاب (مختصر البصائر). فإنّه في تأليف هذا الكتاب قد عمد في الحقيقة إلى إحياء كتاب (بصائر الدرجات) لسعد بن عبد الله الأشعري. وتتضح توجّهاته الروائية والحديثية وتقابلها مع توجّهات مذهب المتكلّمين في هذا الكتاب إلى حدٍّ ما[٣].

وبعد الحلّة، استمرّ هذان الاتجاهان في مدرسة جبل عامل أيضًا. فإنّ الكلام العقلي للإمامية، انتقل بوساطة تلاميذ العلاّمة الحِليّ ـ ولا سيّما منهم فخر المحققين (ت: ٧٧١ هـ)، وقطب الدين الرازي (ت: ٧٦٦ هـ) ـ إلى شمس الدين محمد بن مكي المعروف (م: ٧٨٦ هـ) بـ (الشهيد الأول)[٤].

---

[١] على الرغم من عدم توفّرٍ كثير من آثار ورّام، فإنّ كتابه (تنبيه الخواطر ونزهة الناظر) أو (مجموعة ورّام)، يعبرّ إلى حدٍّ ما عن توجّهاته.

[٢] انظر في هذا الشأن: ابن طاوس، الحسني الحسيني، رضي الدين أبي القاسم علي بن موسى، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٤٨ ـ ٥٥، وص ٦٤ ـ ٦٨.

[٣] من ذلك ـ على سبيل المثال ـ يمكن الإشارة إلى نقل كثير من الروايات في عالم الذر والمعرفة الفطرية، حيث تواجه مباني المتكلمين في مدرسة بغداًد بقوّة. انظر: الحلّي، الحسن بن سليمان، مختصر البصائر، ص ٣٨١ ـ ٤٢٩، وص ٤٩٩ ـ ٥٢١. وقد عمد في بعض الموارد إلى بيان رأيه التفسيري بشأن الروايات؛ الأمر الذي يبين تقابله الواضح مع المتكلمين في بغداد.

[٤] فيما يتعلّق بدراسته على يد فخر المحققين، انظر: العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ١٧٧ ـ ١٧٨، ١٤٠٦ هـ، وفيما يتعلّق بدراسته على يد قطب الدين الرازي، انظر: المصدر ذاته، ص ١٨٨.

وربما أمكن القول إنّ أهم تلميذ للشهيد الأول في حقل الكلام، هو جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري (ت: ٨٢٦ هـ)، وهو المعروف بـ (الفاضل المقداد)[١]. وقد استمرّت أفكار الفاضل المقداد بعده من قبل أشخاص من أمثال: علي بن هلال الجزائري[٢]، وبعده المحقّق الكركي[٣]؛ رغم أنّه لا يوجد لأيّ واحدٍ منهما أثرٌ يذكر في علم الكلام.

وبالإضافة إلى التيار العقلي، كان هناك حضورٌ للتيار الروائي في مدرسة جبل عامل أيضًا. وكان الشهيد الثاني من أكبر شخصيات هذه المدرسة؛ فهو في بداية الأمر وإنْ كان يميل إلى الاتجاه الكلامي، ولكنّه التحق في نهاية المطاف بالتيار الروائي والحديثي[٤]. وبعد الشهيد الثاني يمكن أنْ نشير إلى تلاميذه من أمثال: محمد بن الحسن العاملي، المعروف بـ (كمال الدين درويش) (بعد عام ٩٣٩ هـ)، وحسين بن عبد الصمد ـ والد الشيخ البهائي ـ وذرية الشهيد الثاني نفسه، من أمثال: الشيخ حسن بن زين الدين ـ صاحب كتاب (معالم الدين وملاذ المجتهدين) ـ ونجله الشيخ محمد، وحفيده الشيخ علي صاحب كتاب (الدرّ المنثور والدرّ المنظوم). إنّ هؤلاء الأشخاص وإنْ كانوا يحملون توجّهاتٍ حديثيةً وروائية، إلا أنّهم لم يكونوا يكفّرون أو يفسّقون العلماء المتقدّمين ـ كما حدث لاحقًا في تيار الأخباريين الذي تبلور في هذه المرحلة على يد الملا محمد أمين الأسترآبادي ـ ولم يكونوا يواجهون أو يعارضون أصول الفقه بشكلٍ صارخ.

[١] انظر: الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، ج ٢، ص ٣٢٥، ١٣٦٢ هـ ش.

[٢] فيما يتعلّق بدراسة علي بن هلال على يديه، انظر: الأفندي الإصفهاني، عبد الله، تعليقة أمل الآمل، ص ٣٢٠، .

[٣] لقد استفاد المحقق الكركي منه بوساطة علي بن هلال. انظر: الطهراني، الآغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ١، ص ١٣٣، ١٤٠٨ هـ.

[٤] فيما يتعلّق بالتوجّهات الكلامي للشهيد الأوّل والشهيد الثاني واختلافاتهما، انظر: سبحاني، محمد تقي، «شهيدين در كشاكش دو جريان كلامي مدرسه حله» (الشهيدان في تجاذب تيارين كلاميين في مدرسة الحلة)، مجلة نقد ونظر الفصلية، السنة الرابعة، العدد: ٥٦، ص ١٨٣ ـ ٢١٢، سنة ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

وبعبارةٍ أخرى: إنّ هؤلاء الأشخاص لا يمكن عدّهم من الأخباريين[١].

هذا وقد كان للتيار الأخباري ـ بدوره ـ في هذه المرحلة تأثيرٌ كبيرٌ على وصول الكلام الروائي إلى ذروته. وبالإضافة إلى الملا محمد أمين الأسترآبادي يمكن الإشارة من بين الأخباريين في هذه المرحلة إلى كلٍّ من الشيخ يوسف البحراني، والسيد ماجد البحراني، والملا خليل القزويني، والشيخ الحرّ العاملي وآخرين أيضًا. وقد كان لهذين التيارين (التيار الروائي في جبل عامل والأخباريين) تأثيرٌ واضحٌ وملحوظٌ في تبلور الكلام الروائي في أصفهان.

وقبل تأسيس مدرسة أصفهان وتبلورها، لا بدّ من الإشارة إلى بداية الكلام الفلسفي لدى الإمامية أيضًا. خلافًا للفهم العام فإنّ كلام الإمامية ـ حتى القرن التاسع للهجرة ـ لم يتقبّل أفكار الفلاسفة. فلم يكن الشيخ نصير الدين الطوسي وتلاميذه في الحلة يستفيدون إلّا من بعض المفاهيم والأدبيات الفلسفية لإثبات أفكارهم الكلامية. وعلى هذا الأساس لا يكون استعمال مصطلح (الكلام الفلسفي) بالنسبة إلى مرحلة مدرسة الحِلّة وأتباع الشيخ نصير الدين الطوسي مناسبًا؛ إذ إنّ اختلاط الكلام والفلسفة في مدرسة الحلّة إنّما كان ناظرًا إلى المفاهيم والأدبيات الفلسفية فقط، دون الأفكار والعقائد الجوهرية والأساسية.

يمكن الإشارة إلى نقطتين مهمّتين في بداية الكلام الفلسفي في المرحلة السابقة على أصفهان؛ إحداهما تتمثّل في ابن أبي جمهور الأحسائي (في بداية القرن العاشر للهجرة). فقد بذل ابن أبي جمهور كلّ ما بوسعه من أجل التلفيق بين الفلسفة والكلام والتصوّف. وإنّ كتابه (مجلي مرآة المنجي) الذي يُسمى أيضًا بـ (جمع الجمع) أو (جامع الجامع في الكلام والحكمتين والتصوّف) أيضًا، يُعدّ نموذجًا بارزًا لهذا المنهج والأسلوب. وفي موارد الاختلاف بين الكلام والفلسفة، ينحاز ابن أبي جمهور في الغالب إلى الفلسفة[٢].

[١] قد يكون لشخص اتّجاهٌ روائي في الكلام، ولكنّه مع ذلك لا يكون أخباريًّا في الفقه. كما أنّ بعض الفلاسفة والحكماء كان له توجّه أخباري. من ذلك أنّ الفيض الكاشاني ـ على سبيل المثال ـ في الوقت الذي كان له توجّه حكمي وعرفاني في الكلام، ولكنّه كان في الفقه أخباريًا.

[٢] انظر بشأنه وأفكاره الكلامية: مادلونغ، ويلفرد، تركيب كلام فلسفه و عرفان در مسلك ابن



وكانت نقطة البداية الأخرى في اتجاه الكلام الفلسفي، قد تمثّلت في مدرسة فارس. فقد كانت فارس [شيراز] هي المعقل الرئيس للفلسفة الإسلامية على مدى القرن الثامن والتاسع والعاشر للهجرة. فقد كان الاتّجاه الفلسفي في شيراز قد بدأ بالمتكلّمين الفلاسفة، من أمثال: عضد الدين الإيجي، والمير سيد شريف (من السُنة الأشاعرة)، لينتقل بعد ذلك إلى فلاسفة من أمثال جلال الدين الدوّاني (ذي الميول الشيعية)، وسلالة الدشتكي (من ذوي الميول الشيعية الكاملة). لا يذكر هنري كوربان من مدرسة شيراز غير آل الدشتكي فقط، في حين يذهب آخرون ـ بالنظر إلى أسلوب النشاط ونوع المؤلّفات والزمان والمكان المشترك ـ إلى القول بأنّ جلال الدين الدوّاني يمكن عدّه واحدًا من المنتسبين إلى مدرسة شيراز أيضًا[١]. ويقول الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري إنّ آل الدشتكي كانوا واسطة في انتقال الفلسفة إلى مدرسة أصفهان[٢].

إنّ الشخص الأهمّ في آل الدشتكي هو المير سيد صدر الدين الدشتكي (ت: ٩٠٣ هـ) المعروف بـ (السيّد السند). وقد رأى بعضهم أنّه تلميذ بالوساطة للمير سيّد شريف الجرجاني (السُني الأشعري). في حين ذهب نجله غياث الدين منصور (ت: ٩٥٨ هـ) إلى القول بأنّ والده قد درس الحكمة على يد السيّد مسلم الفارسي، وإنّ سلسلته تصل من طريق السيّد قطب الدين الشيرازي إلى الخواجة نصير الدين الطوسي، ومنه إلى اللوكري، وبهمنيار، وأبي علي بن سينا[٣].

وإنّ الخصم والناقد الأهم لأفكار السيّد السند، هو المحقّق جلال الدين

أبي جمهور: در مكتبها و فرقه هاي اسلامي در سده هاي ميانه (مزج الكلام والفلسفة والعرفان في منهج ابن أبي جمهور الأحسائي: في المدارس والفرق الإسلامي في القرون الوسيطة).

[١] انظر: كاكائي، قاسم، آشنائي با مكتب شيراز: مير سيد صدر الدين دشتكي (سيد سند) =(المدخل إلى مدرسة شيراز: المير سيد صدر الدين الدشتكي «السيد السند»)، مجلة: خردنامه صدرا، العدد: ٣، ص ٨٢، ١٣٧٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: المطهري، مرتضى، شرح مبسوط منظومة (الشرح التفصيلي للمنظومة)، ج ٢٧٦/١.

[٣] انظر: المصدر أعلاه، ص ٨٤، نقلاً عن: كشف الحقائق المحمدية، لغياث الدين منصور (مخطوطة).

الدواني[١]. وإنّ الشروح المتقابلة لهما على شرح التجريد، تعدّ من الأمثلة على هذا التقابل بينهما. وفيما بعد كان للأفكار الفلسفية للسيّد السند تأثيرٌ كبيرٌ على بلورة المدرسة الفلسفية لصدر المتألّهين. فقد تعرّض في مختلف الموارد إلى نقل الاختلافات الموجودة بين السيّد السند وجلال الدين الدوّاني، وقد انحاز في جميع الموارد إلى جهة السيّد السند، وأجاب في هذا السياق عن إشكالات جلال الدين الدواني[٢]. وبعد السيّد السند يمكن لنا الإشارة إلى نجله غياث الدين منصور الدشتكي. فقد بذل جهودًا كثيرةً من أجل التقريب والمزج بين المشارب والمسالك المختلفة، من قبيل: الفلسفة المشائية، والفلسفة الإشراقية، والكلام والآيات والروايات[٣].

الشخص الآخر في هذه المدرسة هو المحقّق الخفري (النصف الأول من القرن العاشر للهجرة). كان من تلاميذ المير صدر الدين الدشتكي، وكان له التأثير الأكبر في بلورة الحكمة المتعالية وأفكار صدر المتألّهين. وفي الحقيقة فإنّه قد قرّب مدرسة شيراز خطوةً نحو الحكمة المتعالية. وبشكلٍ خاصّ فإنّ نقطة انطلاق

[١] انظر بشأنه: إبراهيمي ديناني، غلام حسين، جلال الدين دواني: فيلسوف ذوق التألّه، نشر هرمس، طهران، ١٣٩٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] من أجل الوقوف على موافقة صدر المتألّهين الشيرازي للسيّد السند في بحث أصالة الوجود، انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ح ١/ ٥٩. وفي بحث الوجود الذهني، انظر: المصدر ذاته، ص ٣١٥؛ وفي بحث مجعولية الوجود، انظر: المصدر ذاته، ص ٤١٥؛ وفي القول بالتركيب الاتحادي بين المادة والصورة، انظر: المصدر ذاته، ص ٢٨٢؛ وفي بحث التوحيد وبرهان الصديقين، انظر: المصدر ذاته، ج ٦، ص ٨١. وفي المقابل فإنّ صدر المتألّهين حيثما تكلّم عن جلال الدين الدواني، فإنّه يبادر إلى نقد كلامه. من ذلك أنّه في بحث الوجود الذهني ـ على سبيل المثال ـ يتهمه بالتوهّم (المصدر ذاته، ح ١، ص ٣٠٩ ـ ٣١٨)، ويرى أنّه لم يفهم معتقد أو مذهب الإشراقيين (المصدر ذاته، ص ٣٩٩). أو أنّه يرى رأيه في التوحيد الذي عُرف بذوق التألّه، واهيًا وضعيفًا (المصدر ذاته، ص ٦٨). وكذلك للمزيد من الاطلاع، انظر: كاكائي، قاسم، «آشنائي با مكتب شيراز: مير سيد صدر الدين دشتكي (سيد سند)» (المدخل إلى مدرسة شيراز: المير سيد صدر الدين الدشتكي «السيّد السند»)، مجلة: خردنامه صدرا، العدد: ٣، ١٣٧٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣] انظر: كاكائي، قاسم، «آشنائي با مكتب شيراز: مير سيد صدر الدين دشتكي (سيد سند)» (المدخل إلى مدرسة شيراز: المير سيد صدر الدين الدشتكي «السيّد السند»)، مجلة: خردنامه صدرا، العدد: ٥ ـ ٧، ١٣٧٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

تلفيق الحكمة والعرفان قد تبلورت في كلماته. وقد عدَّ مآل البرهان والشهود واحدًا. وإنّ أبحاثًا من قبيل: أصالة الوجود واعتبارية الماهية، ووحدة الوجود وبيانها البرهاني، وعلم الله سبحانه وتعالى، وما إلى ذلك من المفاهيم الأخرى، كانت هي الأساس لتأسيس الحكمة المتعالية. كما أنّ له كتابًا بعنوان (في وحدة الوجود)، ورسالة بعنوان (الأسفار الأربعة). إنّ للمحقق الخفري العديد من الكتب الفلسفية والكلامية، وإنّ حاشيته على شرح القوشجي من تجريد الشيخ نصير الدين الطوسي، قد شُرحت من قبل كثيرٍ من حكماء أصفهان[١].

وبالإضافة إلى تيار الكلام الفلسفي في مدرسة شيراز، يمكن الإشارة إلى تيار الكلام الروائي ايضًا. وقد أدّى هذا التيار بدوره إلى تمهيد الأرضية لأفكار بعض الاتّجاهات الروائية في مدرسة أصفهان أيضًا. وإنّ الشخصية الأهم في هذا التيار هو السيّد ماجد بن هاشم البحراني. وقد قيل إنّه أوّل من قام بتنظيم حقل نشر الحديث في شيراز. وقد أصبح مرجع الفقه والحديث وحتى حل وفصل الأمور الشرعية والاجتماعية بين الناس، وظلّ إلى آخر حياته في منصب إمامة الجمعة، كما تولّى منصب القضاء في شيراز أيضًا. وقد التقى الشيخ البحراني بالشيخ البهائي في شيراز، وحصل منه على إجازةٍ في رواية الحديث. وقد كانت أهمية درس الشيخ البحراني في الحديث، بحيث دفعت الفيض الكاشاني إلى شدّ الرحال والإقامة مدّةً في شيراز للاستفادة منه[٢].

[١] انظر: كاكائي، قاسم، آشنائي با مكتب شيراز: محقق خفري= (المدخل إلى مدرسة شيراز: المحقق الخفري)، مجلة: خردنامه صدرا، العدد: ٤، ١٣٧٥ هـ ش. وانظر أيضاً: دانش پژوه، محمد تقي، رسالة في إثبات الواجب (المحقق الخفري)، مجلة جاويدان خرد، ١٣٥٤ هـ ش. وانظر بشأن سيرته الذاتية: ساعتچيان، فيروزه، «خفري، شمس الدين محمد بن أحمد»، المطبوع في دانشنامه جهان اسلام، بإشراف الدكتور: غلام علي حداد عادل، ج ١٥، ص ٧٥٦ ـ ٧٥٨، ١٣٩٠ هـ ش. إنّ هذا المدخل لم يُشر إلى آرائه الفلسفية أبدًا، وإنما اكتفى بمجرّد سرد سيرته الذاتية والإشارة إلى بعض آثاره فقط.

[٢] انظر بشأنه: ديباجي، إبراهيم، «بحراني، ماجد بن هاشم»، دانشنامه جهان اسلام (موسوعة عالم الإسلام، مدخل: البحراني، ماجد بن هاشم)، بإشراف: د. غلام علي حداد عادل، ح ٢، ص ٣١٣ ـ ٣١٤، ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

مدرسة أصفهان؛ معقل التيارات الكلامية السابقة

لقد تأسست مدرسة أصفهان مع ظهور الصفوية ودعم الملوك الصفويين للتشيّع ودعوتهم علماء الشيعة إلى الإقامة في أصفهان. إنّ الفضاء الفكري الملائم الذي أوجده الصفويون في هذه المدينة، صار سببًا في تواجد واستقرار وترسيخ أقدام جميع التيارات الكلامية في هذه المدينة. إنّ هذه المدرسة وإنْ كانت عبارةً عن امتدادٍ للتيارات الكلامية السابقة لدى الإمامية، فإنّها في الحقيقة تمثّل ترسيخًا وتعميقًا لتيارَي الكلام الفلسفي والكلام الروائي في أصفهان. ومع ذلك فإنّ هذه المرسة لم تخلُ من تيار الكلام العقلي غير الفلسفي أيضًا؛ وعلى هذا الأساس سوف نعمل في هذا المقال على التعريف بالمدرسة الكلامية لأصفهان من خلال بحث التيارات الثلاثة الآنف ذكرها، وهي: تيار الكلام الروائي، وتيار الكلام العقلي الفلسفي، وتيار الكلام العقلي غير الفلسفي (امتداد مدرسة الحلة).

أولاً:- التيار الروائي في مدرسة أصفهان

لقد كان جزءٌ من مرحلة مدرسة أصفهان قد تزامن مع بلوغ التيار الأخباري ذروته بين الإمامية. إنّ هذه المدرسة وإنْ تأثّرت بالأخباريين أيضًا، لكنّها لم تخضع لسلطة هذا التيار. وبنحوٍ عامّ يمكن العثور على منشأين فكريين للتيار الروائي في أصفهان، وهما:

أ ـ التيار الروائي لجبل عامل، من طريق بعض العلماء من أمثال: محمد بن الحسن العاملي، المعروف بـ (كمال الدين درويش) (بعد عام ٩٣٩ هـ)، وحسين عبد الصمد العاملي (ت: ٩٨٤ هـ)، وبعد ذلك بقليل، على يد بعض أعقاب الشهيد الثاني، من أمثال: الشيخ حسن بن زين الدين صاحب المعالم، ونجله الشيخ محمد، وحفيده الشيخ علي صاحب كتاب (الدرّ المنثور والدرّ المنظوم).

ب ـ التيار الأخباري وبنحوٍ خاصّ الملاّ محمد أمين الأسترآبادي في الحجاز، والسيد ماجد البحراني فيٍ شيراز. إنّ التيار المتأثّر بجبل عامل، رغم



نزعته الكبيرة إلى الحديث، فإنّه ـ خلافًا للأخباريين ـ لم ينكر أصول الفقه، ولم يتطرّف في انتقاده للمتقدّمين، ولم يكفرهم ولم يقل بتفسيقهم.

وربما أمكن القول بأنّ أهمّ شخص في نشر التيار الروائي في أصفهان، كان هو محمد بن الحسن العاملي، المعروف بـ (كمال الدين درويش)، وهو تلميذ الشهيد الثاني، والمحقّق الكركي[١]. وقد صّرح المحدّث البحراني في إجازته إلى بحر العلوم بأنّه هو أول من عمل على إشاعة الرواية والحديث في العصر الصفوي في أصفهان[٢].

ومن بين الأشخاص الآخرين الذين أدّوا دورًا مهمًا في تأسيس التيار الروائي في أصفهان، هو حسين بن عبد الصمد (ت: ٩٨٤ هـ)، وهو والد الشيخ البهائي[٣]. وقد كان هو الآخر من بين تلاميذ الشهيد الثاني الذين هاجروا من جبل عامل إلى أصفهان[٤]. وكان يشكو من عدم الاهتمام بالحديث في عصره؛ ولذلك كان يقضي أغلب أوقاته في تدريس الحديث[٥]. وقد صّرح في مقدمة كتاب (وصول الأخيار إلى أصول الأخبار) بأنّ التفقّه في الدين ـ بحكم العقل والنقل ـ رهنٌ بالمعرفة الكافية للأحاديث المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ والأئمّة الأطهار عليهم السلام؛ ولذلك فإنّه يقول: «الفحص عن أحاديثهم الواردة عنهم عليهم السلام في المعارف والحلال والحرام من أعظم المهمات، وإهمال ذلك ـ خصوصًا في زماننا ـ من أكبر الملمات»[٦]. وعليه فإنّ كلامه هذا يُشير إلى نزعته الروائية في الفقه والكلام.

[١] انظر: السيد محسن، الأمين، أعيان الشيعة، ج ٦، ص ٣٩٦، ١٤٠٦ هـ؛ موسوعة طبقات الفقهاء، بإشراف الشيخ جعفر السبحاني، ج ١٠، ص ١٦٥.

[٢] انظر: الصدر، السيد حسن، تكملة أمل الآمل، ص ٢٠٣.

[٣] انظر: السيد محسن، الأمين، أعيان الشيعة، ٥٦/٦ ـ ٦٦، ١٤٠٦ هـ.

[٤] انظر: المصدر أعلاه، ٦٣/٦.

[٥] انظر في هذا الشأن، وكذلك حول اهتمامه بعلم الحديث برواية نظام الدين القريشي ـ تلميذ الشيخ البهائي ـ عنه: المصدر أعلاه، ج ٦، ص ٥٧.

[٦] انظر: ابن عبد الصمد، حسين، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، ص ٢٨.

ومن بين علماء الحديث في هذه المرحلة يمكن لنا أنْ نشير إلى محمد تقي المجلسي [الأول] (ت: ١٠٧٠ هـ). وقد درس عند كبار العلماء، من أمثال: الشيخ البهائي، والمحقق الكركي، والشيخ عبد الله التستري[١]. كما كان له اهتمامٌ كبيرٌ بعلم الحديث، ويراه من أشرف العلوم الحقيقية وأرفع السعادات الأبدية، وقد ذكر أنّ سبب اهتمامه الكبير بعلم الحديث يعود إلى غربة هذا العلم بفعل تسلّط حكام الجور، وعدم الاهتمام الكافي به من قبل العلماء المتقدمين[٢]. وقد كان يُثني على الملاّ محمد أمين الأسترآبادي وكتابه (الفوائد المدنية). ومع ذلك كان يرى أنّ منهجه وأسلوبه هو الابتعاد عن الإفراط والتفريط، ويقول:" إلى أنْ حدث بعد ذلك بثلاثين سنةٍ تقريبًا أنْ اهتمّ الفاضل المتبحّر مولانا محمد أمين الأسترآبادي رحمه الله بمقابلة ودراسة أخبار الأئمة المعصومين عليهم السلام، ووقف على ذم الآراء والمقاييس وطريقة أصحاب الأئمة المعصومين عليهم السلام، فألّف كتاب الفوائد المدنية وأرسله إلى هذه البلاد، واستحسن طريقته أغلب أهل النجف والعتبات العاليات، ورجعوا إلى الأخبار، والحقّ أنّ أكثر ما قاله مولانا محمد أمين الأسترآبادي حقّ. وأقول على نحو الإجمال إنّ طريقتي هي وسطٌ ما بين الإفراط والتفريط، وقد برهنت على هذه الطريقة في كتابي (روضة المتقين)"[٣].

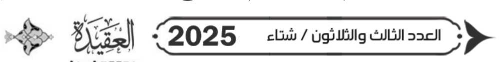
ومن بين كتبه الروائية يمكن الإشارة إلى (إحياء الأحاديث في شرح تهذيب الحديث)، و(الأربعون حديثًا)، و(الحاشية على الصحيفة السجادية)، و(روضة المتقين في شرح أخبار الأئمّة المعصومين)، و(رياض المؤمنين وحدائق المتقين)، و(شرح خطبه هَمّام)، و(شرح الصحيفة السجادية)، و(شرح مشيخة الفقيه)، و(اللوامع القدسية)، أو (لوامع صاحبقراني)[٤].

[١] انظر: السيد محسن، الأمين، أعيان الشيعة، ج ٦، ص ١٩٣.

[٢] انظر: المجلسي (الأول)، محمد تقي، لوامع صاحبقراني، ٩/١.

[٣] المصدر أعلاه، ص ٤٧.

[٤] انظر بشأن هذه الفهرسة: خداياري، علي نقي؛ پور أكبر، إلياس، تاريخ حديث شيعه در سده هاي هشتم تا يازدهم (تاريخ أحاديث الشيعة في القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر=



وعلى الرغم من أنّ هؤلاء الأشخاص كانوا مؤثّرين في تأسيس تيار الإمامية، ولكن لا شكّ في أنّ الشخص الأهم في هذا التيار هو العلاّمة محمد باقر المجلسي. كما لا يمكن عد الأشخاص السابقين عليه من الأخباريين بالمعنى المصطلح. وهذا بخلاف ذلك الشيء الذي يمكن مشاهدته في شخص مثل الشيخ الحرّ العاملي.

إنّ الشيخ الحرّ العاملي عالم أخباري، بمعنى أنّه في الاستنباطات الفقهية لا يستفيد من الأساليب الاجتهادية والأصول العملية[١]. رغم أنّ له اتّجاهًا روائيًا حتى في الكلام[٢]. وقد قرّر محمد معصوم الشيرازي، أسلوب العلاّمة المجلسي نقلاً عنه على النحو الآتي: "منهجي في هذا الباب وسط؛ فإنّ الإفراط والتفريط في جميع الأمور مذموم، وأرى أنّ منهج الذين يسيئون الظنّ بفقهاء الإمامية ويتهمونهم بقلّة التديّن، خاطئ؛ فهم أكابر الدين، وأرى مساعيهم مشكورةً وزلاّتهم مغفورة. وكذلك لا أرى صوابية أولئك الذين يعتبرونهم أئمّةً، ولا يجيزون مخالفتهم في كلّ أمرٍ، ويقلّدونهم على كل حال"[٣].

لقد أسّس العلاّمة المجلسي في أصفهان مدرسةً كبيرةً للرواية والحديث، وإنّ موسوعته بحار الأنوار من أكبر المصادر الروائية الجامعة عند الشيعة. كما أنّه من ناحيةٍ يرتبط من طريق والده بالتيار الروائي لجبل عامل، ومن ناحيةٍ أخرى يستفيد بالوساطة من الأخباريين أيضًا. ومن ذلك يمكن الإشارة ـ على سبيل

=للهجرة)، ص ٣٣١.

[١] انظر بشأن الأسلوب الفقهي واتجاه العلاّمة المجلسي: ملكي ميانجي، علي، علامه مجلسي أخباري يا أصولي؟ (العلامة المجلسي أخباري أم أصولي؟).

[٢] يمكن الرجوع في هذا الشأن إلى: أبواب المعرفة الإجمالية ضرورية موهوبة فطرية لا كسبية، وجوب الرجوع إلى الأدلة النقلية في تحصيل المعارف التفصيلية، وعدم جواز العمل في الإيقاعات بالظنون والأهواء والعقول الناقصة. انظر: الشيخ الحر العاملي، محمد بن الحسن، إثبات الهداة، ١/٦٤ ـ ٩٧.

[٣] انظر: الشيرازي، محمد معصوم، طرائق الحقائق، ١/٢٨١.

المثال ـ إلى أمير محمد مؤمن بن دوست محمد الأسترآبادي ـ صهر وتلميذ الملاّ محمد أمين الأسترآبادي ـ إذ كان العلاّمة محمد باقر المجلسي من تلاميذه[١]. وبالإضافة إلى هذا الطريق فإنّ العلاّمة المجلسي قد استفاد من كتب الملاّ محمد أمين الأسترآبادي أيضًا، حيث نرى انعكاس ذلك في كتبه بشكلٍ واضح؛ ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ العلامة المجلسي يرى في بحث فطرية معرفة الله مكانةً خاصّةً لآراء الأسترآبادي[٢]. ومع ذلك ـ كما سبق أنْ ذكرنا ـ فإنّ أتباع التيار الروائي لا يندرجون ضمن دائرة الأخباريين. إنّ العلامة محمد باقر المجلسي على الرغم من الاتجاه الروائي الذي ينزع إليه، لم يكن ينكر الاجتهاد ولا يتحدّث عن المجتهدين بسوء، بل كان مثل المتكلّمين يعمل على التنظير في الأبحاث الاعتقادية، ويخوض في نقدها ومناقشتها.

إنّ للعلاّمة المجلسي ثلاثة أنواع من الأعمال في حقل الكلام، وهي على النحو الآتي:

١ ـ الكتب العقائدية الجامعة، من قبيل: حقّ اليقين، أو رسالته الاعتقادية، وهي دورة كاملة في الاعتقادات.

٢ ـ الرسائل الاعتقادية في بعض المسائل الكلامية مورد البحث والاختلاف، مثل رسالته في صفات الذات وصفات الفعل، أو رسالته في البداء، أو رسالته في بحث الجبر والتفويض التي طبعت بعنوان (الجبر والاختيار). إنّ مواقفه في هذه الكتب تأتي في امتداد مواقف الشيخ الصدوق.

٣ ـ شروحه وتوضيحاته في كتب الحديث، كما في بحار الأنوار أو مرآة العقول.

وفي أصفهان يمكن الإشارة إلى بعض الأشخاص الذين كان لهم توجّهٌ أكبر نحو الحديث. ومن بين هؤلاء يمكن لنا الإشارة إلى الشيخ علي بن محمد بن

---

[١] انظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ٧٩/١٠٢، ١٤٠٦ هـ.

[٢] انظر: المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، ٢٢٢/٢.



الحسن بن زين الدين العاملي (م: ١١٠٣ أو ١١٠٤ هـ)، حيث أقام في أصفهان مدّةً من الزمن، وانشغل خلال هذه المدّة بتدريس الحديث والعلوم الأخرى. وكان يعارض فلاسفة الشيعة والصوفية بشدّة، كما يتضح ذلك من آثاره. فله كتاب بعنوان (السهام المارقة من أغراض الزنادقة) في الردّ على الصوفية، وقد قيل فيه: «أساء فيها التعبير بما لا يليق على فلاسفة الشيعة وعلمائها من مدرستي شيراز وكاشان، دفاعًا عن الأخباريين وشيوخ الإسلام»[١]. كما إنّه في كتابه (تنبيه الغافلين وتذكير العاقلين) ـ الذي ألّفه في تحريم الغناء ـ قد هاجم المحقّق السبزواري والفيض الكاشاني بقسوة، حتى قيل بشأن هذا الكتاب: «أتى فيه من الطعن والتهجين بما يقبح كلّ القبح، نسأل الله العفو عنه»[٢].

إنّه في الوقت الذي يتماهى في كتبه مع بعض مباني الأخباريين[٣]، إلا أنّه مع ذلك يوجّه بعض الانتقادات إلى هذا التيار أيضًا؛ ومن ذلك مثلاً أنه ينتقد الملاّ محمد أمين الأسترآبادي بشأن إنكار الاجتهاد وذمّ المجتهدين[٤]. كما إنّه في بعض المناسبات قد تحدّث في كتاب (الدرّ المنظوم) في هذا الشأن بالتفصيل، ودافع عن الاجتهاد وأسلوب المجتهدين[٥]. وقد ألّف كثيرًا من الكتب في حقل الحديث، ويمكن أنْ نشير من بينها إلى: (الدرّ المنثور من الخبر المأثور وغير المأثور)، و(الدرّ المنظوم من كلام المعصوم) وهو في شرح كتاب الكافي للشيخ الكليني، و(الأحاديث النافعة)، و(الحاشية على شرائع الإسلام)، و(الحاشية على

---

[١] انظر: الطهراني، الآغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ٢٦٠/١٢، ١٤٠٨ هـ.

[٢] المصدر أعلاه، ١٣٨/١١ ـ ١٣٩.

[٣] انظر: العاملي، علي بن محمد، الدر المنظوم من كلام المعصوم، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٩، وص ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

[٤] وقد أشار إلى كتابه هذا في كتاب الدر المنثور. انظر: العاملي، علي بن محمد، الدرّ المنثور من المأثور وغير المأثور، ٢٤٥/٢.

[٥] انظر: العاملي، علي بن محمد، الدر المنظوم من كلام المعصوم، ص ٣٨٤ ـ ٣٩٤. بل إنّه يؤيّد حتى الشروط التي ذكرها المجتهدون المتأخرون للاجتهاد أيضًا. (انظر: المصدر ذاته، ص ٣٩٣).

الفوائد المدنية)، و(الحاشية على من لا يحضره الفقيه)[١].

كما سبق أنْ ذكرنا فإنّ التيار الروائي في مدرسة أصفهان، كان متأثّرًا بجبل عامل من جهة، ومتأثّرًا من جهةٍ أخرى بتيار الأخباريين. ومن بين الأخباريين المتطرفين في أصفهان، يمكن الإشارة إلى الشيخ عبد الله السماهيجي (م: ١١٣٥ هـ) الذي جاء من البحرين وأقام في أصفهان. وله كتاب في الكلام بعنوان (الرسالة العلوية في ثلاث مسائل كلامية). وقد أثبت في موضع من هذا الكتاب أنّ معرفة الله لا تكون من قبل العباد، وتعرّض في موضعٍ آخر منها إلى بحث وجوب تحصيل العلم واليقين في أصول الدين، وإنْ لم يكن هذا العلم حاصلاً من طريق الأدلة والبراهين العقلية[٢].

ثانياً :- تيار الكلام الفلسفي

كما سبق أنْ ذكرنا، فإنّ كلام الإمامية منذ عصر الشيخ نصير الدين الطوسي ـ خلافًا للفهم الشائع ـ لم يصبح فلسفيًا من حيث المضمون والمحتوى، بل إنّ المتكلّمين في تلك المرحلة إنّما عملوا على توظيف بعض المفاهيم والأدبيات الفلسفية؛ لإثبات أفكارهم وآرائهم الكلامية فقط. وفي الحقيقة فإنّ مدرسة شيراز وأصفهان شكّلت نقطة الانطلاق في تحوّل كلام الإمامية ليصبح كلامًا فلسفيًا. وعلى هذا الأساس فإنّ استعمال مفردة الكلام الفلسفي لمرحلة مدرسة الحِلّة، وأتباع الشيخ نصير الدين الطوسي ليس مناسبًا، وإنّ الكلام الفلسفي إنّما يليق بالمدرسة الكلامية لشيراز وأصفهان؛ وذلك لأنّ امتزاج الكلام والفلسفة في مدرسة الحِلّة إنّما كان ناظرًا إلى بعض المفاهيم والأدبيات الفلسفية / الكلامية، دون الأفكار والعقائد الجوهرية. في حين أنّ هذا التأثّر في مدرسة شيراز وأصفهان قد انسحب حتى على الأفكار والمعتقدات الجوهرية أيضًا. ومنذ القرن التاسع

[١] انظر بشأن فهرسة كتبه ومؤلفاته: مقدمة كتاب الدر المنظوم، لمؤلفه: محمد حسين درايتي. (المصدر ذاته، ص ٢٤ ـ ٣٠).

[٢] انظر: الطهراني، الآغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة،١١/٢١٠، ١٤٠٨ هـ.



للهجرة، قامت جماعةٌ من متكلّمي الإمامية في مدرسة شيراز، ولاحقًا في مدرسة أصفهان، بتقبّل الآراء والأفكار الفلسفية، وأخذوا يعملون على توظيفها من أجل بيان الأفكار الدينية.

وفي مدرسة الحِلّة كان سائر المتكلّمين من الإمامية ـ إذا ما استثنينا الشيخ نصير الدين الطوسي الذي كان يميل إلى الاتجاهات الفلسفية بشكل أكبر[١] ـ بما في ذلك تلاميذ الشيخ نصير الدين الطوسي، من أمثال: العلاّمة الحِلّي، وفخر المحقّقين، والشهيد الأول وصولاً إلى الفاضل المقداد السيوري، لم ينفعلوا بمضمون الأفكار الفلسفية أبدًا، وحافظوا على المسافة الفاصلة بينهم وبين الفلسفة من الناحية المضمونية. لقد قام هؤلاء العلماء بنقد الأفكار الأصلية من قبيل: حدوث أو قدم العالم[٢]، وارتباط الله بالعالم ونفي الوساطة في خلق العالم[٣]، وبنحوٍ خاصّ إنكار العقول العشرة[٤]، وقاعدة الواحد[٥]، وتعريف صفة القدرة (قدرة الله) بصحّة الفعل والترك في قبال الفلاسفة[٦]، والجبر والاختيار، وتقرير القضاء

[١] رغم أنّ الشيخ نصير الدين الطوسي نفسه، يعمل على ترجيح آراء المتكلّمين في آثاره الكلامية، من قبيل: (التجريد).

[٢] كان جميع المتكلمين في الحلة يعتقدون بقدم العالم، وينتقدون بشكلٍ خاصّ كلام الفلاسفة في بحث قدم العالم. انظر في هذا الشأن: البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، ص ٥١ ـ ٦٣؛ العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (قسم الإلهيات)، تصحيح: جعفر السبحاني، ص ١٠ ـ ١١؛ الفاضل السيوري، المقداد بن عبد الله، اللوامع الإلهية في المعارف الإلهية، ص ٤١٥.

[٣] انظر: العلاّمة الحليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (قسم الإلهيات)، تصحيح: جعفر السبحاني، ص ١٢.

[٤] انظر: الفاضل السيوري، اللوامع الإلهية في المعارف الإلهية، ص ٣١٥ ـ ٣١٦.

[٥] انظر: العلاّمة الحليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (قسم الإلهيات)، ص ١٦؛ الفاضل السيوري، المقداد بن عبد الله، اللوامع الإلهية في المعارف الإلهية، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

[٦] إنّ المتكلّمين كانوا يعرّفون القدرة بحيث لا تتنافى مع اختيار الله سبحانه وتعالى، ومع ذلك فإنّ تعريف الفلاسفة للقدرة لم يكن ينطوي على هذه النتيجة، بل وإنّ الفلاسفة لم يكونوا يرون إشكالاً في ذلك أصلاً. وعلى حدّ تعبير اللاهيجي ـ الذي ينحاز إلى رأي الفلاسفة ـ «الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار». كما أنّ لهذا البحث جذورًا في حدوث وقدم العالم.=

والقدر[١]، والتقرير عن بحث ضرورة إرسال الرسل[٢]، وإنكار تجرّد الروح، وتعريف الإنسان[٣]، والمعاد[٤]، ولا سيّما المعاد الجسماني[٥]، وما إلى ذلك؛ إذ قاموا بنقد الأفكار الفلسفية، وأصرّوا على المواقف السابقة لكلام الإمامية[٦].

وعلى هذا الأساس فلو كانت تتمّ الاستفادة في كلام هؤلاء الأشخاص من المصطلحات الفلسفية خلافًا للمتقدّمين، فهذا لا يعني قبول المباني الفلسفية؛ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ لو تمّت الاستفادة من مصطلح واجب الوجود لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى، فهذا لم يكن يعني منهم الالتزام بتبعات هذا المصطلح. لقد كان المتكلّمون في هذه المرحلة ـ خلافًا للحكماء ـ يواصلون

=فيما يتعلّق برأي المتكلمين، انظر: العلاّمة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (قسم الإلهيات)، ص ١١؛ الفاضل السيوري، المقداد بن عبد الله، اللوامع الإلهية في المعارف الإلهية، ص ١٩٦؛ البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، ص ٨٢ ـ ٨٥. وفيما يتعلق برأي اللاهيجي وشرحه التفصيلي لهذا البحث والاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة، انظر: اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام، ص ٥٠٠ ـ ٥٠٨.

[١] انظر: العلاّمة الحِليّ، كشف المراد (قسم الإلهيات)، ص ٨٧ ـ ٨٨.

[٢] إن تقرير الفاضل المقداد للاختلاف بين المتكلّمين والفلاسفة ونقده لرؤية الفلاسفية فريد من نوعه. انظر في هذا الشأن: الفاضل السيوري، المقداد بن عبد الله، اللوامع الإلهية في المعارف الإلهية، ص ٢٤١ ـ ٢٤٣.

[٣] كان المتكلّمون في هذه المرحلة ينكرون تجرّد الروح، وكانوا يرون حقيقة الإنسان عبارة عن أجزاء بدنه. انظر: العلاّمة الحِلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (قسم الإلهيات)، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ الفاضل السيوري، اللوامع الإلهية في المعارف الإلهية، ص ٤١٨ ـ ٤٢٠.

[٤] من ذلك أنّ للفاضل المقداد السيوري ـ على سبيل المثال ـ فصلاً بهذا العنوان: (باب يجوز خلق عالم آخر لهذا العالم خلافًا للحكماء). انظر: الفاضل السيوري، المقداد بن عبد الله، اللوامع الإلهية في المعارف الإلهية، ص ٤١٣ ـ ٤١٨. وللوقوف على بحث مشابه، انظر: العلاّمة الحِلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (قسم الإلهيات)، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

[٥] فيما يتعلّق باعتقاد الحكماء في بحث المعاد الجسماني، ونقد أدلتهم ومبانيهم، انظر: العلاّمة الحِلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (قسم الإلهيات)، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ الفاضل السَيوري، المقداد بن عبد الله، اللوامع الإلهية في المعارف الإلهية، ص ٤٢٨ ـ ٤٣٣.

[٦] إنّ هذه المواجهات يمكن مشاهدتها في جميع كتب مدرسة الحلّة بوضوح. ويمكن الرجوع للوقوف على النموذج والمثال الأفضل إلى كتاب اللوامع الإلهَية للفاضل المقداد، الذي يمثل خلاصة ونتيجة آراء هذه المدرسة.



إصرارهم على حدوث العالم، وكانوا يستفيدون حتى من تقسيم الوجود إلى الممكن والواجب لإثبات حدوث العالم، وقِدَم الله سبحانه وتعالى: (العالم حادث؛ لأنه ممكن)[١].

وبالإضافة إلى التلفيق بين الكلام والفلسفة، فإنّ الاهتمام بالآيات والروايات في هذه المرحلة كبيرٌ جدًا. وكما سبق أنْ ذكرنا يمكن أنْ نذكر ثلاث نقاطٍ أولى للجمع بين الكلام والفلسفة والآيات والروايات في كلام الإمامية، حيث تعدّ مدرسة أصفهان واحدةً من أهمها.

التيّارات الداخليّة للاتّجاهات الفلسفيّة

في المدرسة الفلسفية لأصفهان، يمكن أنْ نشير في بادئ الأمر إلى تيارين فلسفيين، وهما:

١ ـ التيار الفلسفي للميرداماد: لقد انتقلت الأفكار الفلسفية للميرداماد إلى بعض تلاميذه، وقد ظلّوا محافظين ومتشبّثين بآرائه. وقد كان صدر المتألّهين (ت: ١٠٥٠ هـ) بنفسه من تلاميذ المدرسة الفلسفية للميرداماد، إلاّ أنّه بعد تأسيس مدرسته ومسلكه الفلسفي الجديد شقّ لنفسه طريقًا مختلفًا عن أستاذه. ومن ثَمّ فإنّ المدرسة الفلسفية للميرداماد لم تستمر على المستوى الزمني والتاريخي إلاّ بين عددٍ قليلٍ من تلاميذه. ومن بين تلاميذ الميرداماد يمكن الإشارة إلى السيّد أحمد بن زين العابدين العلوي (ت: ١٠٥٤ هـ)، وقطب الدين محمد الأشكوري (ت: ١٠٧٥ هـ) المعروف بالشريف اللاهيجي، والملا شمسا الجيلاني. ولهؤلاء الأشخاص بعض المؤلّفات والكتب، وفي هذا الشأن يمكن الرجوع إلى الكتب التفصيلية[٢].

[١] انظر على سبيل المثال: البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، ص ٥٩؛ العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (قسم الإلهيات)، ص ٨٢؛ الفاضل السيوري، المقداد بن عبد الله، اللوامع الإلهية في المعارف الإلهية، ص ٤١٥.

[٢] انظر: أوجبي، علي، ميرداماد بنيانگذار حكمت يماني= (الميرداماد مؤسس الحكمة اليمانية)

٢ ـ التيار الفلسفي للميرفندرسكي: لقد قام المير أبو القاسم الميرفندرسكي (ت: ١٠٥٠ هـ) بتخريج عدّة أجيالٍ في أصفهان، حيث كان يدرّس الفلسفة والكلام. وعلى الرغم من ذلك ما تزال شخصيته محاطةً بهالةٍ من الغموض والإبهام. فقد قيل إنّ الميرفندرسكي كان مشائيًا وكان تلاميذه يميلون في الغالب إلى هذه المدرسة الفلسفية[١]. ويمكن الإشارة من بين تلاميذه إلى الملاّ رجب علي التبريزي، والآغا حسين الخونساري (ت: ١٠٩٨ هـ). أمّا الملاّ رجب علي التبريزي؛ فإنّه لمّا تبنى منهجًا فكريًا متميّزًا؛ فقد أسس لنفسه تيارًا مستقلاً سوف نتعرّض إلى البحث عنه لاحقًا. ومع ذلك فقد كان لدى الآغا حسين الخونساري كثيرٌ من التلاميذ، ويمكن الإشارة من بينهم إلى نجليه، وهما: الآغا جمال الدين الخونساري (ت: ١١٢١ هـ)، والآغا رضي الخونساري، والملاّ مسيحا الفسائي الشيرازي (ت: ١١٣٠ هـ)، والميرزا رفيعا النائيني (م: ١٠٨٠ هـ). وقد ترك كلّ واحدٍ من هؤلاء الأعلام كثيراً من المؤلّفات[٢].

وقد عمد تلاميذ كلا هذين التيارين الفكريين ـ أي: تيار صدر المتألّهين، وتيار الملاّ رجب علي ـ إلى طرح أفكارٍ وأنظمةٍ فكريةٍ متمايزةٍ نسبيًا عن أستاذيهما، ومن هنا يمكن عدّهما تيارين منفصلين عن أستاذيهما.

أ ـ التيار الفلسفي للملاّ رجب علي التبريزي

لقد كانت أفكاره في عصره، بل حتى بعد قرنٍ أو قرنين من رحيله، هي الأفكار الغالبة والمهيمنة على الحقل الفلسفي في أصفهان. وقد كان بدوره يفكر ضمن إطار الفلسفة المشائية، وكان مخالفًا لفلسفة صدر المتألّهين. وعلى الرغم

وانظر: كوربان، هنري، تاريخ فلسفه اسلامي =(تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩.

[١] وبطبيعة الحال فقد ذهب الأستاذ همائي إلى الاعتقاد بأنّ الميرفندرسكي كان ـ خلافًا للميرداماد ـ متبحّرًا في فلسفة الإشراق والعرفان. انظر: اللاهيجي، الملاّ محمد جعفر بن محمد صادق، شرح مشاعر ملا صدرا (شرح المشاعر لصدر المتألّهين)، تقديم وتصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، ص ١٩.

[٢] انظر: المصدر أعلاه، ص ٤٨٠ ـ ٤٨١.



من ذلك كانت له بعض الآراء التي تركت تأثيراتٍ كبيرةً في الأفكار الكلامية لتلاميذه. ومن بين أهمّ آرائه، يمكن الإشارة إلى أصالة الماهية، وكذلك رؤيته التنزيهية (السلبية) في بحث الصفات الإلهية. وإنّ هذا التفكير التنزيهي للملاّ رجب علي التبريزي هو الذي دعاه إلى رفض الاعتقاد بالاشتراك المعنوي للوجود بين الواجب والممكن والتشكيك في الوجود. فهو يرى أنّ لازم القول باتّحاد مفهوم الوجود بين الواجب والممكن هو أنْ يكون الله مخلوقًا، في حين لا يمكن أنْ يكون هناك أيّ شبهٍ بين وجود الخالق ووجود المخلوق؛ ولذلك فإنّه يرى ـ استنادًا إلى بعض الروايات والآيات ـ أنّ القول بالاشتراك المعنوي للوجود يؤدّي إلى الشرك[١]. كما أنّه بسبب هذه الرؤية التنزيهية بالتحديد ذهب إلى إنكار عينيّة صفات الله وذاته سبحانه وتعالى، وقال بنفي الصفات الإلهية[٢].

إنّ مؤلّفات الملاّ رجب علي التبريزي في غاية الندرة، وإنّ أكثر ما وصلنا عنه في الحقيقة هو تقريرات درسه. ومن بين مؤلّفاته القليلة يمكن الإشارة إلى (رسالة في إثبات الواجب)[٣]، و(الأصول الآصفية)[٤]، و(رسالة في الاشتراك اللفظي)[٥]، و(رسالة أصول الفوائد)[٦]. كما أنّ كتاب (المعارف الإلهية) هو تقرير تلميذه محمد رفيع بير زاده لأبحاثه[٧].

ومن بين تلاميذ الحكيم التبريزي، يمكن لنا الإشارة إلى بعض الشخصيات

[١] انظر: الآشتياني، السيّد جلال الدين، منتخباتي از آثار حكماي إلهي إيران از عصر ميرداماد و ميرفندرسكي تا زمان حاضر (مختارات من آثار الحكماء الإلهيين في إيران منذ عصر الميرداماد والميرفندرسكي وصولاً إلى العصر الراهن)، ١/ ٢٢١ ـ ٢٢٣.

[٢] انظر: إبراهيمي ديناني، غلام حسين(أسماء وصفات الحق)، ٨١ ـ ٩٦.

[٣] انظر: الطهراني، الآغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ١٠٤/١، ١٤٠٨ هـ.

[٤] انظر: المصدر نفسه، ١٧٧/٢.

[٥] انظر: المصدر نفسه، ٧٨/١١.

[٦] انظر: المصدر نفسه،ج ٩٠/١١.

[٧] انظر: المصدر نفسه، ١٩٠/٢١.

الكبيرة، من أمثال: الفاضل السرابي، والملاّ محمد رفيع بير زاده، والقاضي سعيد القمّي، والمير قوام الدين محمد الأصفهاني، وعلي قلي القرجغائي خان[١]. ومن بين هؤلاء الأشخاص هناك منزلةٌ خاصّةٌ يتمتّع بها القاضي سعيد القمّي في تاريخ الكلام. فقد درس القاضي سعيد من جهةٍ على يد الفيض الكاشاني والفياض اللاهيجي، ومن ناحيةٍ أخرى درس على يد الملاّ رجب علي التبريزي أيضًا[٢]. ومع ذلك فإنّ اتّجاهه الكلامي منفصلٌ عن الفياض اللاهيجي، أي: المنهج الكلامي الفلسفي المشائي. وعلى هذا الأساس فإنّه في ضوء المقارنة بين الفيض والفياض، يميل إلى الفيض بشكلٍ أكبر.

وعلى الرغم من ذلك فإنّ القاضي سعيد القمي هو الأشدّ قربًا من أفكار الملاّ رجب علي التبريزي. وإنّه في كثيرٍ من الموارد يقف إلى الضدّ من أفكار صدر المتألّهين. وفي الحقيقة فإنّ القاضي سعيد يقدّم تفسيراً عرفانيًا فلسفيًا لأفكار وآراء الملاّ رجب علي التبريزي، وهي من وجهة نظره منسجمةٌ مع روايات أهل البيت عليهم السلام أيضًا. وإنّه من خلال تطبيق آراء الملاّ رجب علي التبريزي على روايات أهل البيت عليهم السلام، يسعى إلى نقد الأفكار المشائية، بل ويسعى حتى إلى نقد أفكار صدر المتألّهين أيضًا. إنّ مقارنة بين كتاب شرح توحيد الصدوق للقاضي سعيد القمّي، وشرح روايات التوحيد من كتاب أصول الكافي بقلم صدر المتألّهين، يمكن لها أنْ تبيّن هذا التقابل بشكلٍ واضح. إنّ القاضي سعيد القمّي في تأليف العناصر الاعتقادية للإمامية والمعارف الموجودة في روايات أهل البيت عليهم السلام، قد سلك طريقًا مختلفًا عن طريقة صدر المتألّهين، بل وقام بمناقشة أفكاره في بعض الموارد والردّ عليها أيضًا. ولكن هذا لا يعني ـ بطبيعة الحال ـ أنّ القاضي سعيد القمّي لا يقف في وجه التيار العقلي الفلسفي عند الإمامية،

[١] انظر: إبراهيمي ديناني، غلام حسين، ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام (قصة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي)، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢، نشر طرح نو، طهران، ١٣٧٦ ـ ١٣٧٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: السيد محسن، الأمين، أعيان الشيعة، ٣٤٤/٩، ١٤٠٦ هـ.

بل إنّه في الوقت الذي يميل إلى الاتجاه الفلسفي العرفاني، إلا أنّه من الناحية الفكرية أقرب إلى الملاّ رجب علي التبريزي. إنّ الكتاب الأهم الذي يمكنه بيان اختلافات القاضي سعيد القمّي عن سائر التيارات الفلسفية المعاصرة له، هو كتاب (شرح توحيد الصدوق)[١]. وقد سعى بعضهم إلى عدّ هذا التيار الفكري متماهيًا مع الإسماعيلية والشيخ أحمد الأحسائي (ولا سيّما في بحث التوحيد والصفات الإلهية)[٢].

ب ـ التيار الفلسفي لصدر المتألّهين

لقد كانت فلسفة صدر المتألّهين ـ التي عرفت لاحقًا بـ (الحكمة المتعالية) ـ تمثّل الندّ والمنافس الأهمّ لأفكار الملاّ رجب علي التبريزي. ومن ذلك بشكلٍ خاصّ كانت بعض المسائل التي ذهب إليها صدر المتألّهين ـ من قبيل: أصالة الوجود، وتشكيكية الوجود، وكذلك بحث الصفات الإلهية ـ تختلف عن الاتجاه الفلسفي للملاّ رجب علي التبريزي بشكلٍ كبير. إنّ امتداد أفكار صدر المتألّهين في تلاميذه سؤال في غاية الأهمية. فإنّ تلميذيه الرئيسين ـ وهما الملاّ عبد الرزاق اللاهيجي والفيض الكاشاني ـ هما من بين الذين يمكن اكتشاف تأثير فلسفة صدر المتألّهين في كلامهم. فإنّهما وإن كانا تلميذين لصدر المتألهين، بل وكانا صهرين له، إلاّ أنّه للبحث في أفكارهما وآرائهما يجب الالتفات إلى الخلفيات الفكرية لهما. ويبدو أنّ تأثير الأفكار السابقة والمناشئ المعرفية لهما على آرائهما كان كبيراً جدًا.

إنّ هذا الاحتمال والتساؤل بشأن الملاّ عبد الرزاق اللاهيجي، يزداد أهميةً عندما نعلم أنّ آراءه الكلامية لا تتناسب مع آراء صدر المتألّهين وأفكاره كثيراً.

---

[١] كما كانت له رسائل أخرى، ومن بينها يمكن الإشارة إلى كتاب «كليد بهشت» (مفتاح الجنة)، و«شرح الأربعين». وقد عمد في آخر عمره إلى جمع كتبه كلها ضمن (الأربعينيات). انظر بشأن التعرّف على هذا الكتاب: الطهراني، الآغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ٤٣٦/١ ـ ٤٣٧، ١٤٠٨ هـ.

[٢] كوربان، هنري، تاريخ فلسفه اسلامي (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٤٨٧.

وبعبارةٍ أخرى: إنّه قام في بعض كتبه الكلامية بالردّ على آراء صدر المتألّهين أحيانًا. وقال بعضهم من أمثال الآشتياني: إنّه كان بسبب الظروف التاريخية لعصره يمارس التقيّة. وبطبيعة الحال فإنّ هذا الاحتمال إنّما يصح إذا كان في بعض آثاره يظهر بوصفه مؤيّدًا لأفكار صدر المتألّهين. وعليه يبدو أنّ آراء صدر المتألّهين وأفكاره لم تصل في عصره إلى تلك السطوة والهيمنة، بحيث يخضع لها شخصٌ مثل عبد الرزاق اللاهيجي. ومع ذلك كان اللاهيجي في نظامه الكلامي متأثّرًا بالمدرسة الفلسفية لأصفهان، ولو عمل شخصٌ على مقارنة آثاره بآثار مدرسة الحِلّة (من قبيل: آثار العلاّمة الحِلّي أو الفاضل المقداد السيوري) سوف يدرك هذا الاختلاف بوضوح. إنّ المقارنة بين سواد آراء مدرسة الحِلّة وآراء عبد الرزاق اللاهيجي، سوف تكشف عن تغيير في الفكر الكلامي لدى الإمامية في هذه المرحلة. وإن كتابه (شوارق الإلهام في شرح تجريد الاعتقاد)[١] للخواجة نصير الدين الطوسي، يمثّل مصدرًا مهمًا لاستخراج هذه الاختلافات. إنّه في موارد الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، كان يعمل تمامًا على ترجيح آراء الفلاسفة[٢]. وقد وصلنا عنه عددٌ من الكتب الكلامية التي تشير إلى اتجاهه الفلسفي في الكلام بشكلٍ واضح. ويمكن الإشارة من بين هذه الكتب إلى تعليقته على حاشية الخفري على تجريد الاعتقاد، وسرمايه إيمان[٣]، وگوهر مراد[٤] (والكتابان الأخيران باللغة الفارسية). ومن بين هذه الكتب يعدّ كتاب (گوهر مراد) من أهم كتبه الكلاميه؛ لأنّه قد تعرّض في هذا الكتاب إلى بيان آرائه التفصيلية في جميع الأبحاث الكلامية.

[١] إنّ ظاهرة اقتصار المتكلّمين في هذه المرحلة من إصفهان ـ وحتى في المراحل اللاحقة ـ على شرحهم لكتاب تجريد الاعتقاد للخواجة نصير الدين الطوسي فقط، أمرٌ في غاية الأهمية. إنّ الشيخ نصير الدين الطوسي يمثل استثناء في المرحلة الكلامية في مدرسة الحلّة. فعلى الرغم من أنّ الشيخ الطوسي كان ما يزال مخالفًا للفلسفة في المسائل الكلامية الجوهرية، إلا أنّ اتجاهاته الفلسفية أكبر من سائرالمتكلّمين في مدرسة الحلة، كما أنّه قلما يشكل على الآراء الفلسفية إذا ما قيس إلى تلاميذه.

[٢] انظر: اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام، ٤٩٤/٢ ـ ٥٠٠، وص ٥٥٠ ـ ٥٥١.

[٣] (كنز الإيمان).

[٤] (الجوهر المطلوب).



وقد سار نجله الأكبر ـ وهو حسن بن عبد الرزاق ـ في ذات هذا المنهج الكلامي. فإنّ الآراء الكلامية له لا تختلف بشكلٍ جوهري عن آراء والده، ولكن بعض الأبحاث قد تمّ بيانها في كلمات نجل اللاهجي بتفصيلٍ أكبر وبشكلٍ أوضح. ومن بين كتبه الكلامية يمكن الإشارة إلى كتاب (شمع اليقين في معرفة حقّ اليقين)[١] باللغة العربية، وكتاب (آيينه حكمت)[٢] باللغة الفارسية، حيث إنّ أكثر مسائله تدور حول بحث الإمامة. ومن بين كتبه الفلسفية يمكن الإشارة إلى كتاب (زواهر الحكم الزاهر نجومها في غياهب الظلَم)، و(مصابيح الهدى ومفاتيح المنُى). وقد تمّ طبع مجموع رسائله ضمن مجلّدٍ واحد[٣].

وبالإضافة إلى الملاّ عبد الرزاق اللاهيجي، لا بدّ من الإشارة إلى الملاّ محسن الفيض الكاشاني، وهو الآخر تلميذ صدر المتألّهين وصهره أيضًا. إنّ الشخصية العلمية للفيض الكاشاني ـ خلافًا لعبد الرزاق اللاهيجي ـ شديدة الاضطراب وعدم الاستقرار. فقد كان دائم التحقيق والبحث عن الحقيقة. وربما أمكن عدّه من هذه الناحية مثل الغزالي في أهل السُنّة. بل إنّ الفيض الكاشاني يبدو في بعض الموارد أكثر تعقيدًا من الغزالي؛ وذلك لأنّ الغزالي يجد لنفسه في نهاية المطاف محطةً وشاطئًا هادئًا لأفكاره، بيد أنّنا لا نرى مثل هذا الشاطئ الفكري الآمن والهادئ عند الفيض الكاشاني. وبشكلٍ عامٍّ فقد كان للفيض الكاشاني ثلاثة مصادر فكرية، ويمكن بيان هذه المصادر الثلاثة ضمن العناوين الآتية:

١ ـ الاتّجاهات الروائيّة والأخباريّة: إنّ كتابه (الأصول الأصلية) عبارةٌ عن

---

[١] طبعت هذه الرسالته ضمن كتاب (آيينه دين) في سلسلة واحدة. انظر: اللاهيجي، حسن بن عبد الرزاق، شمع اليقين وآيينه دين (شمع اليقين ومرآة الدِين)، تحقيق: جعفر بجوم سعيدي، تقديم: جعفر السبحاني، نشر سايه، طهران، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] طبع هذا الكتاب مع بعض رسائله الفارسية الأخرى ضمن مجموعة واحدة. انظر: اللاهيجي، حسن بن عبد الرزاق، رسائل (الرسائل)، تصحيح وتحقيق: علي صدرائي خوئي، نشر قبلة، طهران، ١٣٧٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣] للتعرّف على كتبه، انظر: السيد محسن، الأمين، أعيان الشيعة، ١٣٣/٥، ١٤٠٦ هـ.

دورة في المنطق الأخباري، ويعكس مواجهة وتقابل الفيض الكاشاني مع النزعة الأصولية بلحاظ المنهج الفكري. وقد عمد بنفسه إلى تلخيص هذا الكتاب مرّتين؛ مرّةً بعنوان (طريق الثواب)، ومرّة أخرى بعنوان (شرائط الإيمان وسفينة النجاة). إنّ هذه الكتب تعكس المنطق الاستنباطي للفيض الكاشاني. وعلى هذا الأساس فإنّ الفيض الكاشاني بلحاظ المنطق الاستنباطي ليس أصوليًا، بل هو أخباري بالكامل.

كما أنّ مؤلّفاته الروائية تعكس اتجاهه الروائي بشكلٍ وآخر. إنّ الفيض الكاشاني هو أوّل من ألف كتابًا روائيًا جامعًا بعد الشيخ الكليني في القرن الرابع للهجرة. فربما كان كتاب الوافي للفيض الكاشاني هو أوّل كتابٍ يجمع روايات الإمامية بالكامل بعد القرن الرابع للهجرة. كما أنّ كتابه (الشافي) هو في الحقيقة تلخيصٌ لهذا الكتاب أيضًا. وإنّ (رسالة الإنصاف) التي ألّفها قبل وفاته بثمان سنوات، تمثّل بدورها نموذجًا بارزًا لأفكاره الروائية أيضًا. إنّه في هذه الرسالة قد هاجم الفلسفة والتصوّف والكلام بشدّة، ويعدّ مؤلّفاته السابقة بمنزلة حقل التدريب في هذا المضمار.

يسعى الفيض الكاشاني في بعض كتبه إلى الحصول على المعارف والمفاهيم من الآيات والروايات. إنّه في هذه الكتب يحتوي على اتجاهٍ تحقيقيّ في الآيات والروايات. وعلى الرغم ممّا يبدو من ظاهر هذه الكتب أنّها تختلف عن كتاباته الفلسفية، فإننا لا نشاهد اختلافًا جوهريًا بين هذه الكتب وكتاباته الفلسفية. وإنّ كتاب (علم اليقين)، و(أنوار الحكمة) من هذا النوع.

٢ ـ فلسفة وحكمة صدر المتألّهين: بالإضافة إلى دراسته على يد صدر المتألّهين، يمكن عدّ كتابه (عين اليقين) نموذجًا عن تفكيره الفلسفي. وإنّه في الفلسفة ـ خلافًا لعبد الرزاق اللاهيجي الذي انفصل عن صدر المتألّهين ومال إلى الفكر المشائي ـ حافظ على وفائه لصدر المتألّهين. وفي فلسفة الفيض



الكاشاني لا نرى أيّ أثرٍ للاتجاه المشائي. وإنّه حيثما ابتعد عن صدر المتألّهين، لجأ إلى أحضان العرفان أو النصوص الروائية. إنّ أهمّ كتابٍ فلسفيّ له هو كتاب (عين اليقين)، وقد لخّصه الفيض الكاشاني نفسه في كتاب (أصول المعارف). ولو أجرينا مقارنةً بين كتابه (أصول المعارف) وبين كتاب (الشواهد الربوبية) لصدر المتألّهين، يتّضح أنّه يشترك مع صدر المتألّهين في الإطار العام ومجمل الأبحاث، ولا يحتوي إلاّ على توضيحاتٍ وتعليقاتٍ على آراء صدر المتألّهين.

٣ ـ الأفكار الباطنية والصوفية: على الرغم من عدم وجود ذكرٍ لأيّ أستاذ للفيض الكاشاني في العرفان والتصوّف، فإنّه كان من طريق أسرته (والده وخاله)[١]، وكذلك من طريق قراءته لآثار التصوّف، على اطلاع وصلة بالأفكار الصوفية، ومتأثرًا بها. إنّ رسالة (الكلمات المكنونة) للفيض الكاشاني تمثّل تبلورًا لهذا الاتجاه منه. إنّ هذا الكتاب عبارةٌ عن مجموعةٍ من مئة مقولةٍ عرفانيةٍ تمّ تجميعها من مختلف الآثار[٢].

ممّا تقدّم ذكره حتى الآن بشأن الفيض الكاشاني، يرد هذا السؤال المهم، وهو: كيف تناغمت الأفكار الفلسفية لصدر المتألّهين مع الاتجاه الأخباري؟ إنّ كلمات الفيض الكاشاني في كتابه (الإنصاف) يطرح هذا السؤال بجديّةٍ أكبر، ويطرح هذه الفرضية القائلة بأنّ الفيض الكاشاني قد تاب من العرفان والتصوّف، وأنّه عاد إلى الآيات والروايات. وقد أكّد في هذه الرسالة أنّ جميع كتاباته السابقة في العرفان والفلسفة كانت على سبيل التدريب.

ولهذا السبب فقد ذهب بعضهم إلى الظنّ بأنّ الفيض الكاشاني قد تكامل

[١] انظر: بيدار فر، محسن، مقدمة علم اليقين في أصول الدين، ص ٩، نقلاً عن: رسالة شرح الصدر للفيض الكاشاني.

[٢] تم اقتباس بعض هذه المقولات من الجامي، وبعضها من القيصري، وبعضها الآخر من غيرهما. إنّ اكتشاف مصادر هذه الكلمات يدلنا على ما إذا كان الفيض الكاشاني يميل ـ مثل صدر المتألّهين ـ إلى مجرد مسلك ابن عربي في التصوّف، أم كان بالإضافة إلى ذلك مرتبطًا بالتيارات الصوفية الأخرى أيضًا؟

بالتدريج طوال حياته. ففي البداية بدأ من الفلسفة، ثم اتجه إلى العرفان، ثم انتهى به المطاف ليتخلّى عن جميع توجهاته السابقة ويتمسّك بالآيات والروايات. إنّ هذه الرواية لا تتطابق مع الواقعية التاريخية، وإنّ المتابعة التاريخية لمؤلّفات الفيض الكاشاني لا تؤيّد هذا التحليل؛ فإنّ الفيض الكاشاني وإنْ ألّف كتاب (الإنصاف) سنة ١٠٨٣ للهجرة، أي: قبل ثمان سنواتٍ من وفاته، إلاّ أنّه قد كتب بعض كتبه الفلسفية بعد هذا التاريخ؛ فإنّه ـ على سبيل المثال ـ قد ألّف كتاب (أصول المعارف) بعد تأليف (الإنصاف)؛ إذ يعود تاريخ تأليفه إلى عام ١٠٨٩ للهجرة، أو إنّه ألّف كتابه العرفاني (الكلمات المخزونة) ـ الذي هو تلخيص لكتابه (الكلمات المكنونة) ـ في السنة ذاتها[١].

الفرضية الأخرى هي أنّ الفيض الكاشاني كان منذ بداية حياته إلى آخر عمره يسعى إلى الجمع بين الفلسفة والعرفان والقرآن الكريم والروايات. وبالإضافة إلى ذلك فإنّه في الفقه وإنْ كان أخباريًا، إلا أنّه في العقائد والكلام كان يمتلك اتجاهًا فلسفيًا. بل إنّ مصطلح الأخباري إنّما يرتبط أساسًا بالفقه، ولا صله له بالكلام. وقيل بشأن صدر المتألّهين إنّ له في الفقه اتجاهًا أخباريًا أيضًا. وهذا الأمر مخالفٌ تمامًا لما نراه عند الشيخ الحرّ العاملي. وبطبيعة الحال فقد كان لبعض الأخباريين اتجاهٌ روائي في الكلام أيضًا؛ فإنّ الشيخ الحر العاملي ـ على سبيل المثال ـ كان له في الفقه اتجاهٌ أخباري، بينما كان له في الكلام اتجاهٌ روائي.

يُضاف إلى ذلك أنّ الفيض الكاشاني في تحليل الآيات والروايات ـ (ولا سيّما في حواشيه على الروايات) ـ لا يتخلّى عن مبانيه الفلسفية. وهذا تمامًا

[١] لقد دأب الفيض الكاشاني على تدوين تاريخ الفراغ من تأليف كلّ كتاب في نهايته، كما قام بفهرسة سلسلة مؤلّفاته بنفسه. وهذه النقطة من شأنها أنْ تساعدنا على فهم تحوّلاته الفكرية. وفيما يتعلّق باتجاهاته الفكرية وتدوين تواريخ كتبه، انظر: بيدار فر، محسن، مقدمة علم اليقين في أصول الدين، ص ٢٠ ـ ٢٨. وانظر أيضًا: قلي زاده برندق، أحد، «اعتقادات شيعه در كلام فيض كاشاني: كاوشي بر محور أنوار الحكمة» (رأي الشيعة في كلام الفيض الكاشاني: بحث حول محور كتاب أنوار الحكمة)، مجلة: هفت آسمان، العدد: ٥٢، ص ٥٩ ـ ٨٧، ١٣٩٠ هـ ش. (مصدران فارسيان).



من قبيل ما قام به صدر المتألّهين بالنسبة إلى الروايات في شرح أصول الكافي. إنّه في كتابه (علم اليقين في أصول الدين) على الرغم من قوله بأنّه يريد المضيّ قدمًا على أساس القرآن والروايات، فإنّ جوهر الفكر الفلسفي ولا سيما المنهج الفلسفي لصدر المتألّهين كان واضحًا في مجموع كتابه. وعلى الرغم من امتلاكه لنقاطٍ مضافة إلى تفكير صدر المتألّهين، فإنّه لا يخرج عن الحدود الفكرية لصدر المتألّهين، ويظلّ محافظًا على الأطر المبنائية له. كما أنّ الأبحاث العرفانية للفيض الكاشاني بدورها لا تتعارض مع توجهاته المتماهية مع صدر المتألّهين. كما أنّ صدر المتألّهين نفسه كان بصدد الجمع بين الفلسفة والعرفان. وبطبيعة الحال وكما سبق أنْ ذكرنا فإنّ له جذورًا عرفانيةً أكثر عمقًا.

إنّ السؤال الجاد الوحيد في قبال الفرضية الثانية، هو كلام الفيض الكاشاني في كتابه (الإنصاف). ولحلّ هذه المشكلة لا بدّ من الالتفات إلى عددٍ من النقاط:

أولًا: إنّ الفيض الكاشاني ـ كما سبق أنْ ذكرنا ـ قد ألّف كتبًا فلسفيةً وعرفانيةً حتى بعد تأليفه لكتاب الإنصاف. يضاف إلى ذلك أنّه بعد تأليفه لكتاب الإنصاف لم يقم بتأليف أيّ كتابٍ روائي آخر. وعلى هذا الأساس فلو أنّه كان قد تاب حقيقة من العرفان والفلسفة، وتمحّض للآيات والروايات، ما كان ينبغي له أنْ يتصرّف على هذه الشاكلة.

وثانيًا: إنّ عودته وتوبته من الفلسفة والعرفان ليست بمعنى عودته من العرفان والفلسفة التي كان يتبعها بنفسه، بل بمعنى نقده للعرفان والفلسفة التي كانت سائدةً في المجتمع آنذاك. إنّ ما يشبه هذه العودة عن الفلسفة والعرفان نجده في كلمات صدر المتألّهين أيضًا. وبعبارةٍ أخرى: إنّ نقد الفلسفة والعرفان في كلماتهم، يعني نقد الفلسفات وأنواع العرفان الأخرى.

يبدو أنّ الفيض الكاشاني لم يرجع عن الفلسفة والعرفان طوال عمره. وبعبارةٍ أخرى: إنّه طوال مسيرته العلمية كان يسعى ـ مثل أستاذه صدر المتألّهين ـ إلى

الجمع بشكلٍ وآخر بين الآيات والروايات والعرفان والفلسفة. وحتى في دائرة الأفكار كان الفيض الكاشاني يفكر ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ ضمن الإطار الفكري لصدر المتألّهين. وربما أمكن عدّه نسخةً مضطربةً عن صدر المتألّهين؛ ولذلك فإنّه ـ خلافًا لصدر المتألّهين ـ لم يكن يمتلك مرفأً لسفينة أفكاره.

إنّ فلسفة صدر المتألّهين ظلّت لما يقرب من قرنين من الزمن بعد وفاته مفتقرةً إلى ظهيرٍ معتبر، ويمكن الادعاء بأنّ الفلسفة المشائية ظلّت هي السائدة طوال هذه المدّة. وكان الشخص الأوّل الذي قام بالترويج لهذا التيار الفلسفي في أصفهان هو الملاّ علي النوري. وقال جلال الدين الآشتياني في هذا الشأن: «إن الملا صادق الأردستاني قد تعرّض لآراء صدر المتألّهين، وقبل ببعض مبانيه ورفض بعضها الآخر. وإنّ الملاّ نعيما في مبحث الوجود وأبحاث البرزخ قد قبل بآراء الآخوند، ولم يقبل بالكثير من مبانيه، بيد أنّ التأثّر بمباني صدر المتألّهين واضحٌ وجليٌّ في آثار النراقي، وإنّ الآغا محمد البيدآبادي قد درّس بعض آثار صدر المتألّهين، كما نرى بعض الحواشي والتهميشات له على الأسفار. لقد عمد الملاّ علي النوري إلى نشر آراء الأخوند وعقائده، وإنْ كنت حتى الآن لم أقف على شخصٍ قام الآخوند الملاّ علي بأخذ آراء صدر المتألّهين منه»[١].

٣ ـ تيار الكلام العقلي غير الفلسفي

على الرغم من أنّ التيار الفلسفي للكلام كان هو المسيطر في مدرسة أصفهان، فإنّ هذا لم يكن يعني عدم حضور كلام مرحلة الحِلّة ـ التي كان يُستفاد فيها من الأدبيات الفلسفية، ولكن يتمّ انتقاد الآراء الفلسفية في أغلب الموارد، ويكون هناك إصرار على آراء المتكلّمين ـ في هذه المدرسة. إنّ الشخص الأهم الذي أخذ يتعرّض في هذه المرحلة إلى نقد رؤية الفلاسفة، ويقترب جدًّا من

[١] انظر: الآشتياني، السيد جلال الدين، منتخباتي از آثار حكما وعرفا از عصر ميرداماد و ميرفندرسكي تا زمان حاضر (مختارات من آثار الحكماء والعرفاء منذ عصر الميرداماد والميرفندرسكي وصولاً إلى العصر الراهن)، ٤/٢٢٥.



الكلام في مرحلة مدرسة الحِلّة، هو الآغا جمال الخونساري. وإنّه على الرغم من تعلّم الفلسفة وتأليفه لبعض الكتب في هذا المجال، فإنّه في أغلب الموارد، من قبيل: حدوث العالم[١]، وقاعدة الواحد[٢]، والجبر والتفويض، وتفسير الأمر بين الأمرين[٣]، وبحث القضاء والقدر[٤]، وتفسير الصفات الإلهية ولا سيّما صفة الإرادة[٥]، كان يميل إلى الكلام ويتعرّض بالنقد للأفكار الفلسفية. وبطبيعة الحال فإنّه يتّخذ في بعض الأحيان اتجاهًا روائيًا، ومن ذلك يمكن الإشارة إلى رأيه في بحث أخبار الطينة والقبول بعالم الذر[٦]، على سبيل المثال[٧].

والشخص الآخر الموجود في هذا التيار هو الملاّ إسماعيل الخواجوي. إنّ الملا إسماعيل بدوره قد عمد في أبحاث من قبيل: حدوث العالم[٨]، وبحث وحدة الوجود[٩]، والعقول العشرة، والاعتقاد بحياة الأفلاك[١٠]، إلى نقد الآراء

[١] انظر: الخونساري، آغا جمال، رسائل (الرسائل)، إعداد: علي أكبر زماني نژاد، ص ١٩٠، مؤتمر الآغا حسين الخونساري.

[٢] انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٨.

[٣] انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٨١.

[٤] انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

[٥] انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٦٩.

[٦] انظر: الخونساري، آغا جمال، رساله شرح اخبار طينت (رسالة شرح أخبار الطينة).

[٧] تأتي هذه الآراء منه، والحال أنّ والده الآغا حسين الخونساري كان يُعدّ من الفلاسفة المشائين في إصفهان.

[٨] انظر: الخواجوي، محمد إسماعيل، الرسائل الاعتقادية، تحقيق: مهدي الرجائي، ٢/٥٠٠ ـ ٥٠١.

[٩] لقد انتقد وحدة الوجود عند العرفاء والصوفية، وقبل بوحدة الشهود. انظر: الخواجوي، محمد إسماعيل، رسالة وحدة الوجود، تحقيق: مهدي الرجائي، انتشارات الزهراء، إصفهان، ١٣٨٣ هـ ش. حيث كتبت هذه الرسالة في الردّ على القول بوحدة الوجود.

[١٠] انظر: الخواجوي، محمد إسماعيل، جامع الشتات، ص ٥٧ ـ ٦٠، إنه في هذه العبارة قد انتقد الشيخ البهائي والفيض الكاشاني بسبب قبول هذه المسألة بشدّة. كما أشكل في هذا القسم بشدة على تأويلات الفلاسفة والحكماء.

الفلسفية وتأييد المواقف الكلامية السابقة. هذا في حين أنّه كان بنفسه مدرّسًا للفلسفة المشائية في أصفهان، وإنّ كتبه تشهد على معرفته بالمباني العرفانية والفلسفية. إنّ معرفته بالأفكار الفلسفية والعرفانية قد مكّنته من عدم التطرّف في انتقاداته للمباني الفلسفية والعرفانية، وأنْ يسلك طريق الوسطية والاعتدال في هذا الشأن[١]. إنّ آراءه الخاصة في مباحث الإمامة ومنزلة الأئمة عليهم السلام لا تنسجم مع موقف التيار الفلسفي والعرفاني وحتى التيار الروائي في هذا الشأن، الأمر الذي أثار عليه كثيراً من الانتقادات؛ ومن ذلك أنّه يعتقد ـ على سبيل المثال ـ أنّ الذي يراه العقل واجبًا ولازمًا هو أنّ الأئمّة الأطهار عليهم السلام يجب أنْ يكونوا بعد إمامتهم هم أعلم أهل زمانهم، وأمّا قبل بلوغ مقام الإمامة، فمن الممكن أنْ يتعلّم الإمام بعض العلوم من غيره من الأشخاص العاديين؛ إذ يرى أنّ العلوم التي يهبها الله إلى الأئمّة عليهم السلام إنّما تختصّ بمرحلة ما بعد بلوغ مقام الإمامة[٢]. كما أنّه بالنسبة إلى سهو النبيّ يذهب إلى الاعتقاد بأنّه يعني الإسهاء من قبل الله سبحانه وتعالى، وقد ألّف رسالةً في هذا الشأن أيضًا[٣]. كما أنّ له رسالة عدّ فيها القرآن الكريم هو الثقل الأكبر، وأنّ العترة الأطهار من أهل البيت عليهم السلام هم الثقل الأصغر[٤].

ومع ذلك فإنّه لا يندرج ضمن إطار كلام الحِلّة بشكلٍ كاملٍ أيضًا، وفي بعض الأحيان ـ من خلال انتقاده للأفكار الكلامية يقترب من الاتجاه الروائي (كما في

[١] من ذلك على سبيل المثال أنّ تقريره عن وحدة الوجود بالشكل الذي يعود إلى وحدة الشهود، ونقده للتقريرات الفلسفية والعرفانية في هذا الشأن جديرة بالقراءة. انظر: الخواجوي، محمد إسماعيل، رسالة وحدة الوجود

[٢] انظر: الخواجوي، محمد إسماعيل، جامع الشتات، تحقيق: ص ١٧٩.

[٣] إنّه في هذا البحث يتفق مع الشيخ الصدوق، وأبو الوليد، والشيخ الكليني. انظر: الخواجوي، محمد إسماعيل، رسالة سهو النبي، في ميراث حوزة إصفهان، ج ١

[٤] انظر: الخواجوي، محمد إسماعيل، تبصرة الإخوان في معرفة أكبرية القرآن (مخطوط)، تحقيق: مهدي الرجائي. لقد تمّ نقد هذا الكتاب من قبل بعض العلماء في المراحل اللاحقة. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن كتاب (روح الإيمان والإسلام)، لمؤلفه الميرزا يحيى البيدآبادي المستوفي (وهو مخطوط)، قد تمّ تأليفه في نقد هذا الكتاب.

قبوله للمعرفة الفطرية وعالم الذر)[١]. وفي المجموع يمكن عدّ الخواجوي من العلماء الذين قاموا بالاجتهاد في النصوص، وأنّه في أكثر الموارد مال إلى التيار الكلامي، ومال في بعض الموارد إلى التيار الروائي.

وبذلك فقد توصّلنا ـ من خلال التعرّف على التيارات الكلامية الثلاثة في مدرسة أصفهان ـ إلى الآثار التي تركها كلّ واحدٍ من هذه التيارات على المفكّرين المسلمين في المراحل المختلفة، وما هي الآثار القيّمة التي أبدعوها والتي شكّلت مادّةً لتفكير المحقّقين والباحثين عندنا.

[١] إنّه يجيب في هذا البحث عن إشكالات المتكلّمين، من قبيل: التناسخ وما إلى ذلك. ويرى أنّ المعرفة في الأساس من (صنع الله). انظر بشأن المعرفة الفطرية على سبيل المثال: الخواجوي، محمد إسماعيل، مفتاح الفلاح ومصباح النجاح، ص ٤٣، آستان قدس رضوي، مشهد، ١٤١٤ هـ؛ الخواجوي، محمد إسماعيل، مفتاح الفلاح ومصباح النجاح، وبشأن عالم الذر، انظر: الخواجوي، محمد إسماعيل، جامع الشتات، ص ٧١، ١٤١٨ هـ.

(المصادر)

١. الآشتياني، السيد جلال الدين، منتخباتي از آثار حكماي إلهي إيران از عصر ميرداماد و ميرفندرسكي تا زمان حاضر (مختارات من آثار الحكماء الإلهيين في إيران منذ عصر الميرداماد والميرفندرسكي وصولاً إلى العصر الراهن)، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي للحوزة العلمية في قم المقدسة، قم، ١٣٧٨ هـ ش.

٢. جعفريان، رسول، تاريخ تشيّع در إيران (تاريخ التشيّع في إيران)، ١٣٩٠ هـ ش.

٣. الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، دار الكتاب الإسلامي، قم، ١٣٦٢ هـ ش.

٤. الشيخ الحر العاملي، محمد بن الحسن، إثبات الهداة، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٢٢ هـ.

٥. اللاهيجي، حسن بن عبد الرزاق، رسائل (الرسائل)، تصحيح وتحقيق: علي صدرائي خوئي، نشر قبلة، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

٦. اللاهيجي، حسن بن عبد الرزاق، شمع اليقين وآيينه دين (شمع اليقين ومرآة الدين)، تحقيق: جعفر بجوم سعيدي، تقديم: جعفر السبحاني، نشر سايه، طهران، ١٣٨٧ هـ ش.

٧. ابن عبد الصمد، حسين، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، ١٤٠١ هـ.

٨. الحِلّي، الحسن بن سليمان، مختصر البصائر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢١ هـ.

٩. الحمصي الرازي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢ هـ.

١٠. خداياري، علي نقي؛ پور أكبر، إلياس، تاريخ حديث شيعه در سده هاي هشتم تا يازدهم (تاريخ أحاديث الشيعة في القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر للهجرة)، دار الحديث، قم، ١٣٨٥ هـ ش.

١١. الخواجوي، محمد إسماعيل، الرسائل الاعتقادية، تحقيق: مهدي الرجائي، دار الكتب الإسلامية، قم، ١٤١١ هـ.

١٢. ديباجي، إبراهيم، (بحراني، ماجد بن هاشم)، دانشنامه جهان اسلام (موسوعة عالم الإسلام، مدخل: البحراني، ماجد بن هاشم)، بإشراف: د. غلام علي حداد عادل، ١٣٨٦ هـ ش.

١٣. الخواجوي، محمد إسماعيل، مفتاح الفلاح ومصباح النجاح، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤١٤ هـ.

١٤. الخواجوي، محمد إسماعيل، رسالة وحدة الوجود، تحقيق: مهدي الرجائي، انتشارات الزهراء، أصفهان، ١٣٨٣ هـ ش.

١٥. الخواجوي، محمد إسماعيل، مفتاح الفلاح ومصباح النجاح، تحقيق: مهدي الرجائي، آستان قدس رضوي، مشهد، ١٤١٤ هـ؛

١٦. الخواجوي، محمد إسماعيل، جامع الشتات، تحقيق: مهدي الرجائي، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ١٤١٨ هـ.

١٧. الخواجوي، محمد إسماعيل، رسالة سهو النبي، في ميراث حوزة أصفهان، تحقيق: مهدي الرجائي، مؤسسة الزهراء، أصفهان، ١٣٨٣ هـ ش.

١٨. الخونساري، آغا جمال، رسائل (الرسائل)، إعداد: علي أكبر زماني نژاد، مؤتمر الآغا حسين الخونساري، قم، ١٣٧٨ هـ ش.

١٩. دانش پژوه، محمد تقي، «رسالة في إثبات الواجب (المحقق الخفري)»، مجلة جاويدان خرد، ١٣٥٤ هـ ش.

٢٠. ساعتچيان، فيروزه، (خفري، شمس الدين محمد بن أحمد)، المطبوع في دانشنامه جهان اسلام، بإشراف الدكتور: غلام علي حداد عادل، ١٣٩٠ هـ ش.

٢١. سبحاني، محمد تقي، «شهيدين در كشاكش دو جريان كلامي مدرسه حله» (الشهيدان في تجاذب تيارين كلاميين في مدرسة الحلة)، مجلة نقد ونظر الفصلية، السنة الرابعة، العدد: ٥٦، سنة ١٣٨٨ هـ ش.

٢٢. سبحاني، محمد تقي، «عقل گرائي و نص گرائي در كلام اماميه»، (العقلانية والنصّية في كلام الإمامية)، انتشارات سرچشمه حكمت، إعداد: علي نقي خداياري، انتشارات نبأ، ١٣٨٨ هـ ش.

٢٣. إبراهيمي ديناني، غلام حسين، أسماء و صفات حق (أسماء وصفات الحق)، نشر أهل قلم، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

٢٤. السيد محسن، الأمين، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦ هـ.

٢٥. الفاضل السيوري، المقداد بن عبد الله، اللوامع الإلهية في المعارف الإلهية، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤٢٢ هـ.

٢٦. الشيرازي، محمد معصوم، طرائق الحقائق، تصحيح: محمد جعفر محجوب، كتابخانه سنائي، طهران، ١٣١٦ هـ ش.

٢٧. الصدر، السيد حسن، تكملة أمل الآمل، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦ هـ.

٢٨. ابن طاوس، الحسني الحسيني، رضي الدين أبي القاسم علي بن موسى، كشف المحجّة لثمرة المهجة، منشورات المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف، ١٣٧٠ هـ/ ١٩٥٠ م.

٢٩. العاملي، علي بن محمد، الدر المنظوم من كلام المعصوم، دار الحديث، قم، ١٣٨٤ هـ ش.

٣٠. العاملي، علي بن محمد، الدرّ المنثور من المأثور وغير المأثور، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٣٩٨ هـ.

٣١. العلاّمة الحِلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (قسم الإلهيات)، تصحيح: جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق ، قم، ١٣٨٢ هـ.

٣٢. الفيض الكاشاني، محمد محسن، علم اليقين في أصول الدين، تقديم وتعليق: محسن بيدار فر، انتشارات بيدار، قم، ١٣٧٧ هـ ش.

٣٣. قلي زاده برندق، أحد، «اعتقادات شيعه در كلام فيض كاشاني: كاوشي بر محور أنوار الحكمة» (رأي الشيعة في كلام الفيض الكاشاني: بحث حول محور كتاب أنوار الحكمة)، مجلة: هفت آسمان، العدد: ٥٢، ١٣٩٠ هـ ش.

٣٤. إبراهيمي ديناني، غلام حسين، ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام (قصة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي)، نشر طرح نو، طهران، ١٣٧٦ ـ ١٣٧٩ هـ ش.

٣٥. كاكائي، قاسم، «آشنائي با مكتب شيراز» (المدخل إلى مدرسة شيراز)، مجلة: خردنامه صدرا، العدد: ٣، ١٣٧٥ هـ ش.



٣٦. كاكائي، قاسم، «آشنائي با مكتب شيراز: محقق خفري» (المدخل إلى مدرسة شيراز: المحقق الخفري)، مجلة: خردنامه صدرا، العدد: ٣، ١٣٧٥ هـ ش.

٣٧. كاكائي، قاسم، «آشنائي با مكتب شيراز: مير غياث الدين منصور دشتكي» (القسم الأول) (المدخل إلى مدرسة شيراز: المير غياث الدين الدشتكي)، مجلة: خردنامه صدرا، العدد: ٥ ـ ٦، ١٣٧٥ هـ ش.

٣٨. كاكائي، قاسم، «آشنائي با مكتب شيراز: مير غياث الدين منصور دشتكي» (القسم الثاني) (المدخل إلى مدرسة شيراز: المير غياث الدين الدشتكي)، مجلة: خردنامه صدرا، العدد: ٧، ١٣٧٥ هـ ش.

٣٩. كوربان، هنري، تاريخ فلسفه اسلامي (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جواد الطباطبائي، انتشارات كوير، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

٤٠. اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام، انتشارات مهدوي، أصفهان.

٤١. اللاهيجي، الملا محمد جعفر بن محمد صادق، شرح مشاعر ملا صدرا (شرح المشاعر لصدر المتألّهين)، تقديم وتصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم.

٤٢. اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق (ع)، موسوعة طبقات الفقهاء، بإشراف الشيخ جعفر السبحاني، ١٤١٨ هـ.

٤٣. مادلونغ، ويلفرد، «تركيب كلام فلسفه و عرفان در مسلك ابن أبي جمهور: در مكتبها و فرقه هاي اسلامي در سده هاي ميانه» (مزج الكلام والفلسفة والعرفان في منهج ابن أبي جمهور الأحسائي: في المدارس والفرق الإسلامي في القرون الوسيطة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جواد قاسمي، انتشارات آستان قدس، مشهد، ١٣٨٧ هـ ش.

٤٤. العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٢ هـ.

٤٥. إبراهيمي ديناني، غلام حسين، جلال الدين دواني: فلسوف ذوق التأله، نشر هرمس، طهران، ١٣٩٠ هـ ش.

٤٦. العلامة المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٤ هـ..

٤٧. المجلسي (الأول)، محمد تقي، لوامع صاحبقراني، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٤١٤ هـ.

٤٨. المطّهري، مرتضى، شرح مبسوط منظومة (الشرح التفصيلي للمنظومة)، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.

٤٩. صدر المتألّهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ م.

٥٠. ملكي ميانجي، علي، علامه مجلسي أخباري يا أصولي؟ (العلامة المجلسي أخباري أم أصولي؟)، انتشارات دليل ما، قم، ١٣٨٥ هـ ش.

٥١. الأفندي الأصفهاني، عبد الله، تعليقة أمل الآمل، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤١٠ هـ.

٥٢. أوجبي، علي، ميرداماد بنيانگذار حكمت يماني (الميرداماد مؤسس الحكمة اليمانية)، نشر ساحت، طهران، ١٣٨٢ هـ ش.

٥٣. البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦ هـ

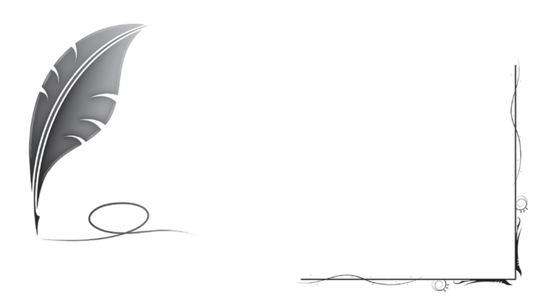
٥٤. الطهراني، الآغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، انتشارات إسماعيليان، قم، والمكتبة الإسلامية، طهران، ١٤٠٨ هـ.



قراءة نقديّة في كتاب (نقد الخطاب الدّيني) لنصر حامد أبو زيد

(الحلقة الأولى)

الشيخ مازن المطوري(*)



(*) باحث في الفكر الديني - الحوزة العلميّة / النجف الأشرف

الملخّص

تعرّضت هذه الدراسة بالتفكيك والنقد لكتاب (نقد الخطاب الديني) للدكتور نصر حامد أبو زيد، الذي كان في الأصل بحثاً تقدّم به الدكتور نصر إلى جامعة القاهرة ليحصل على رتبة أستاذ، وقد خصّصه لبيان آليات الخطاب الديني، ومنطلقاته الفكرية، مركّزاً على دراسة أنماط الدلالة في النصوص الدينية، وكيفية إنتاجها وقراءتها.

وقد جاءت دراسة الكتاب مركزةً على الإثارات الأساسيّة في كتاب (نقد الخطاب الديني)، مع تحليل بنيتها ومرتكزاتها، والتأشير على التهافت والتناقض، وفقر المعرفة بالفكر الإسلامي واتجاهاته، وشِراك الاختزال التي وقع فيها الدكتور أبو زيد، فضلاً عن الانتقائية والأحادية، وإسقاط الرؤية العلمانية في التعامل مع النصوص الدينية. إضافةً إلى المصير إلى النتائج والمؤاخذات نفسها التي سجّلها سلفاً الدكتور أبو زيد على كُتّاب الخطاب الديني.

وقد اتّخذت الدراسة في نقد الأفكار الأساس في الكتاب الطريقة المُركَّزة في عرض الملاحظات، وتسجيل المؤاخذات، وبيان التهافت، وابتعدت قدر الإمكان عن التماهي مع التفصيل والتوسّع، إلاّ في الموارد التي تطلّبت ذلك.

الكلمات المفتاحية: المعرفة الدينية، الفكر الإسلامي، التأويل، الخطاب الديني، العلمانية، الحاكمية، التراث، النص القرآني، التاريخية، صمت النص.

توطئة

شهدت عقود القرن العشرين، لا سيّما الأخيرة منها، اهتمامًا ملحوظًا وكبيراً بالدّين والظاهرة الدّينيّة، على مستوى المعرفة وعلى مستوى السّلوك. وبفعلِ كثيرٍ من التحوّلات الثقافيّة، والسياسيّة، اهتمّت الدراساتُ الغربيّة بالمعرفةِ الدّينيّة فهمًا وتفكيكًا ونقدًا، بنحوٍ لو أراد الباحث في هذا الشأن إجراء مسحٍ، وإحصاءٍ لعديد الدراسات الغربيّة المنجزة، لأعجزته كثرتُها، وتنوّعُها!

وعلى غِرَار العالَم الغربي، شهد العالَمُ الإسلامي كتاباتٍ انصبّت على الاهتمام ذاته، وقدّمت تصوراتٍ ونظراتٍ مختلفة في شأن المعرفة الدّينيّة، تتعلّق بحقانيّتها، ونسبيّتها، ودرجة الوثوق فيها، ومصادرها، وآليّات وطرق تفسيرها وتأويلها. وحاول أصحاب تلكم الدراسات -وفق المُدّعى- إعادة صياغة عقليّة المسلم في التعامل مع المعرفة الدّينيّة، واكتشاف الثغرات المنهجيّة، واقتراح منهجيّاتٍ جديدة للتفكير الدّيني، تبتغي كشف النواقص، والحؤول دون اجترارها، والوقوعِ في محاذيرها. ورافق كلّ ذلك ردّاتُ فعلٍ مختلفة، مرحّبة ورافضة.

في ضمن هذا السياق يأتي الدّكتور نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣- ٢٠١٠م)، ويقدِّم دراساتٍ متعدِّدة في مجالاتٍ مختلفة، وقد خصّ كتاب **نقد الخطاب الدّيني** لبيان آليّات الخطاب الدّيني، ومنطلقاته الفكريّة، مركّزاً على دراسة أنماط الدلالة في النّصوص الدّينيّة، وكيفيّة إنتاجها وقراءتها.

كانت حصيلة قراءة كتاب **نقد الخطاب الدّيني**، مجموعة ملاحظاتٍ ومؤاخذاتٍ، توزّعت بين مناقشاتٍ منهجيّة، وأخرى تخصّ قضايا ومسائل أثارها الدّكتور في طيِّ كلامه، قادتني فسحةٌ من الوقت إلى تدوينها على الورق، آملاً أنْ تعمَّ فائدتها.

وهنا قد يُثار سؤال مفاده: أنّنا وبعد كلّ الرُّدود والأعمال التي تناولت كتاب **نقد الخطاب الدّيني**، والزوبعة التي أحدثها، ما الّذي يمكن تقديمه في دراسته مجدَّدًا؟ وما هي مبرّرات معاودة البحث في إثاراته؟

وفي الواقع، ثمّة مجموعةٌ من المبرّرات التي تسوّغ لنا هذه الدراسة، أوّلها المبرّر المعرفي الاجتهادي؛ لأنّ دعاوى **نقد الخطاب الدّيني**، وعلى الرغم من مرور أكثر من عقدين من الزمان على ظهورها، ورواجها، ما زالت حاضرةً ومؤثّرةً في مساحةٍ كبيرةٍ من دائرة المثقّفين والمتعلّمين، وتمثّل تحدّيًا وسلاحًا تُواجَه به المنظومة الدّينيّة في جوانبها كلّها، ومن ثَمَّ فالضّرورة المعرفيّة، والإيمانيّة، تُحتِّمان الدرس الاجتهادي والنقدي.

وثاني المبرّرات، أنّنا بحاجةٍ إلى دراسةٍ تتناول إثارات الكتاب، منطلقة من بيئةٍ جديدة، وإطارٍ مختلف، عن البيئة والإطار اللّذين صارا ساحةً للصخب حول الدّكتور نصر حامد، وكتابه.

وثالثُها: لا شكَّ في حاجة المعرفة الدّينيّة، وطرقِ وآليّاتِ الفهم الدّيني للمراجعة وإعادة النّظر، والدّرس النقدي، حتّى يتوصّل الباحث في هذا الشأن إلى الوقوف عند الأمراض والآفات التي تعاني منها، وتفتُك فيها، ومن ثَمَّ المسير باتجاه معالجتها، ومكافحتها.

ومن دون شكّ تمثّل مراجعة أفكار خصوم الفكر الدّيني وإثاراتهم، لونًا بارزًا من ألوان الدرس للمعرفة الدّينيّة؛ ذلك أنّ الإثارات حتّى الخاطئة منها تضخّ الدّماء في أوْردة البحث المعرفي، وتوجب التأصيل للمسائل الفكريّة المختلفة بالاستدراك، وتتميم النواقص، رغم ما تخلّفه أحيانًا من آثارٍ سلبيّةٍ في جوانب أُخرى، فالإثارة وردّ الإثارة تمثّل عنصرًا مهمًّا في حركة المعرفة الدّينيّة، وفي خروجها عن حالة الجمود والتكرار، وغيرهما من الآفات التي تبتلى بها هذه المعرفة. وهذا يُحتِّم أن يكون التعامل مع الإثارات -أيًّا كانت- بروحٍ علميّةٍ

متفائلة، وفي أبسط مراجعة لتاريخ العلوم، والتطوّرات الأساس في المعرفة، نلاحظ إسهام الإثارات الخاطئة في تطوير الحقول المعرفيّة، فهل غاب عنّا ما تركته إثارات الحركة الأخباريّة من تطوير وتنضيج لعلم أصول الفقه الشيعي!

نعم، الخشية على المعرفة الدّينيّة هدفٌ مشروع، ولا يمكن لمتديّنٍ، ولا لحريصٍ على المعرفة أن يختلف في ذلك، فهذه الخشية أمرٌ نبيل، لكن المرفوض أنْ نتحوّل من مرحلة الخشية إلى مرحلة الانسداد في المعرفة الدّينيّة، وإلى تصنيم كلِّ الأفكار والرؤى التي يجمعها وصف الفهم الديني، وإلى تحنيط العقل، وسدِّ باب الاجتهاد عمليًّا.

إنَّ فتح باب الاجتهاد - وهو غير مختصٍّ بالفقه بل يشمل الجوانب الأُخرى، لا سيّما التي تمثّل البناء التّحتي في المعرفة الدّينيّة - مِنّةٌ من المشرّع الحكيم، وما امتنّ به المشرّع على عباده لا يمكن تعطيله، ولا تخصيصه؛ إذ لسان فتح باب الاجتهاد آبٍ عن التخصيص والتقييد. وإذا كان مِنّة من المشرّع الحكيم فلا يملك الناس، مهما كانت منزلتهم، أن يُحنّطوه ويضربوا عليه بأقفال الانسداد بداعي الخشية على المعرفة الدّينيّة. علاوةً على أنّ خطر الانسداد في المعرفة الدّينيّة، لا يقلّ سوءًا عن عمليات العبث غير المنهجي بهذه المعرفة، تحت ذريعة ممارسة الاجتهاد، وحقّ الفهم!

هذه ثلاثة مبرّراتٍ، وقد توجد غيرها من قبيل تحريك الرّاكد، ومعاودة السؤال، في ظلّ الفوضى المعرفيّة التي نعاني منها، تمثّل مسوّغًا مُلحًّا للتوقّف عند هذا الكتاب، عرضًا ودراسةً ونقدًا. وأُنبّه هنا إلى أن نقد الأفكار الأساس في هذا الكتاب سيتخذ الطريقة المُركَّزة في عرض الملاحظات، وتسجيل المؤاخذات، وبيان التهافت، ويبتعد قدر الإمكان عن التماهي مع التفصيل والتوسّع.

مدخل

يمثّل كتاب (**نقد الخطاب الدّيني**) بحثًا تقدّم به الدّكتور نصر حامد أبو زيد، إلى جامعة القاهرة ليحصل على رُتبة أُستاذ. ولم يكن يعرف، أو كان يعرف، أنّ هذا البحث سينتج معركة!

يتألّف الكتاب من مقدّمةٍ وثلاثة فصول، جاء الفصل الأوّل بعنوان الخطاب الدّيني آليّاته ومنطلقاته الفكريّة، والثاني التراث في التأويل والتلوين قراءة في مشروع اليسار الإسلامي، والثالث قراءة النصوص الدّينيّة دراسة استكشافية لأنماط الدلالة.

والفصل الثاني في حقيقته سجالٌ وجدالٌ مع مشروعات يساريّة مصريّة، تغلب عليه المماحكات الجزئيّة، والمناكفات السياسيّة، ولا يشكّل أهميّةً في أطروحة الكتاب، ولسنا معنيين به. على أننا في الأصل نتحفّظ على أُطروحات اليسار؛ لذا نركّز الحديث على المقدّمة والفصلين الأوّل والثالث[١].

أُشير هنا إلى وجودِ نكهةٍ ضبابيّةٍ في عنوان الكتاب، وعدم وضوح، فماذا يقصد بالخطاب الدّيني؟ هل هو خطاب الدّين نفسه؟ أم خطاب المتديّنين في عرض الدّين وترويجه والتنظير له؟ لأنّ المفردة تناسب المعنيين وتستعمل فيهما بلا مشاحّة. ولا شك في أنّ الخطاب كآليّةٍ مشترك بين الدّين وبين المعرفة الدّينيّة أو الفكر الدّيني؛ لأنّ الخطاب هو مجموعة الركائز والمميّزات التي يعتمدها تيّار ما للتعبير عن ذاته والترويج لها، فهو مفردات التعبير عن الذّات، وعند إضافته للدّين يكون الآليّات التي يعتمدها الدّين للتعبير عن ذاته والترويج لها؛ لذلك نحتاج أنْ نعرف على وجه الدقّة المقصود بالعنوان. على أنّ الدّكتور أبو زيد أجرى مقابلةً في بعض كلماته بين الخطاب الدّيني والخطاب الصوفي، كما سنعرف.

[١] دُوّنت الخطوط العامّة لهذه المراجعة في سنة (١٤٣٦هـ)، ثم أعدتُ تحريرها سنة (١٤٤٤هـ).



ثمّة ملاحظة أخرى تتعلّق بالعنوان والمعنون، وهي أنّ العنوان مطلقٌ غير مقيّد، وهو لا يطابق المعَنون؛ إذ يفهم من إطلاق العنوان أنّ مؤلِّفه بصدد نقد الخطاب الدّيني بنحوٍ عامٍّ في منطلقاته، وآليّاته، وقد أكدّ الدّكتور نصر هذا المعنى في بداية الفصل الأوّل، فكتب: "تعتمد هذه الدراسة مجمل الخطاب الدّيني موضوعًا لها، وذلك دون الأخذ في الاعتبار تلك التفرقة المستقرة إعلاميًّا، بين المعتدل والمتطرّف في هذا الخطاب"[١].

بينا يركّز واقع الكتاب على نقد توجهاتٍ معيّنة، هي الحركات السنيّة ذات الطابع السّلفي، ممثّلةً بسيّد قطب، وحركاتِ اليسار الإسلامي، ممثّلةً بحسن حنفي. ومن الواضح أنّ هذه التوجّهات، ومع صرف النظر عن الموقف منها، فكرًا وعقيدةً وممارسةً، وتقييمنا لمجمل تحرّكاتها، لا تمثّل الخطاب الدّيني كليًّا. كما أنّها وإنْ تشاركت في بعض المنطلقات والآليّات الفكريّة مع حركات ومشاريع أخرى، إلاّ أنّها تختلف في منطلقاتٍ وآليّاتٍ غير قليلة؛ فاتّخاذ النصوص مرجعيّةً ومنطلقًا في الخطاب الدّيني يختلفُ بين السنّة إلى الشيعة، من مدارس الحديث في المذهبين إلى أصحاب علم الأصول فيهما. ومن ثَمَّ فطريقة عرض الدّكتور، وبلغته الإطلاقيّة والجزميّة، تبسيطٌ لمسألةٍ معقّدة، وإيهامٌ للقارئ غير المطّلع أنّ هذه المسألة عميمة البلاء في الخطاب الدّيني كلّه، والواقع خلاف ذلك، كما ألمحنا.

أوّل العَجَل!

عرض الدّكتور أبو زيد في مقدّمة الكتاب موضوع المدّ الإسلامي، أو الصحوة الإسلاميّة، وذكر ثلاثةَ اتجاهاتٍ في هذا المجال بالنسبة إلى تقييم هذه الظاهرة: اتجاه ينظر إليها بإيجابيّة، ويمثّله رجال الأزهر ورجال الدّين من المعارضة. واتجاه يرى في الظاهرة خصوصيّةً تعكس الرفض للتبعيّة، لكنّها تكتفي بالجري وراء الجذور والأصول، ويمثّل هذا الاتجاه اليسار السياسي والفكري. والاتجاه

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ١٣.

الثالث رافض لشعار (الإسلام هو الحل)، ويُمثّله العَلمانيّون. وفيها مطالب تستحق الوقوف:

ثنائيّة الدّيني والعقلاني

من جملة الأمور التي ذكرها الدّكتور في المقدّمة، قوله: «ولأنَّ النِّزال غالبًا ما يتمّ بآليّات السجال الأيديولوجي، دون البدء في تحقيق وعي علمي بطبيعة النّصوص الدّينيّة، وبطرائق قراءتها وتأويلها، تظلُّ الغلبة على هذا المستوى من السجال للخطاب الدّيني على الخطاب العقلاني. وقد آن الأوان للخروج من هذا المأزق، والتخلّص من عُقدة التأويل، والتأويل المضاد للنّصوص؛ بتحديد طبيعة النصّ الدّيني، وآليّاته في إنتاج الدلالة، وهذا هو المشروع الاستكشافي الذي يحاولُه الفصلُ الثالث. وهو مشروع في حالة تخلّق يحتاج إلى جهودٍ كثيرةٍ مخلصة، ودائبةٍ كيما يتحقّق، وينهض على أساس علميّ مكين»[1].

هو مأزقٌ حقًّا أنْ يُصدِّر الدّكتور أبو زيد للقارئ والمتلقّي، هذه الثنائيّة والمقابلة بين الخطاب الدّيني والخطاب العقلاني، في محاولة للإيهام والاحتكار! وكأنّ الخطاب الدّيني بمجمله لا يُعنى بالعقل من الأساس، ولا يهتم به، ولا يعتبره، وأنّ العقلانيّة لا توجد إلّا في الخطاب العَلماني! صدقًا كيف ساغ له أنْ يختزل كلَّ هذا التاريخ من الجدل حول العقل والعقلانيّة، وفي كلّ الاتجاهات والمدارس، والتجلّيات الفكريّة المختلفة، في ثنائيّة ساذجة يُقابَل فيها بين الخطاب الدّيني والخطاب العقلاني!

لا أُريد الخروج عن رسم الاقتضاب، والوقوف عند إشكاليّة العلاقة بين الدّين والعقل، الإشكاليّة المزمنة قديمًا وحديثًا، وعرض جوانبها المختلفة، وسائر التصوّرات عنها فيما يرتبط بدور العقل في إثبات القضايا الدينية، وتسويغها والدفاع عنها، وشرحها وبيانها ونقدها، وغير ذلك، مرورًا بتصوّرات المدارس

[1] م.ن، ١٠.



الإسلاميّة بأجنحتها الفكرية المختلفة، فلهذا كلّه مظانّه، لكنّي أردت الإشارة إلى طبيعة الأحكام المرتجلة، والمبتسرة، والمختزلة، والتعميمات الفاقدة للمعطيات التي أطلقها الدكتور نصر حامد في هذا الشأن، جريًا على عادة وسائل الإعلام!

على أن الدّكتور في حديثه عن المنطلقات الفكرية، كتب نصًا يناقض الثنائيّة التي قرّرها في المقدّمة، وقد جاء فيه: "وقد ظلّ الخطاب الدّيني في تاريخ الثقافة الإسلاميّة - بتيّاراته واتجاهاته المختلفة- حريصًا على نفي أيّ تعارضٍ يمكن أنْ ينشأ - بحكم حركة الواقع المستمر وثبات النّصوص- بين الوحي والعقل. واتفق الجميع تقريبًا على أنّ النقل إنّما يثبت بالعقل، والعكس ليس صحيحًا، العقل هو الأساس في تقبّل الوحي، ثم كان الخلاف فيما بعد ذلك: هل يستقل العقل بعد أنْ قام بدوره في إثبات النقل، أم يظلّ يمارس فاعليته في فهم النّصوص وتأويلها، لكن هذا الخلاف ظلّ خلافًا نظريًّا، واستمر الخطاب الدّيني يحرص على إثبات (موافقة صريح المعقول لنريح المنقول) كما عنون ابن تيمية أحد كتبه الهامّة، وهو الفقيه السنّي الأصولي المحافظ. وقد ساهم علماء أصول الدّين والفقه في تأسيس مجموعةٍ من المبادئ المهمّة - كالقياس ومراعاة المقاصد والمصالح المرسلة- في مجال فعاليّة العقل الإنساني في فهم النّصوص وتأويلها، وظلّت الثقافة العربيّة الإسلاميّة حيّةً نشطةً طالما ظلّ تأسيس العقل شاغلها الأساسي.."[١].

زِد على ذلك، أنّ ما ذكره الدّكتور من تحديد طبيعة النصوص الدّينيّة، وآليّاتَ إنتاج الدلالة فيها، كما ذكر أنّه حاول ذلك في الفصل الثالث، ليس فتحًا، ولا حاسمًا للنزاع؛ لأنّنا في المحصّلة أمام قضايا غير تجريبيّة، وغاية ما يمكن أنْ يوصف به هذا المسعى أنّه رؤيةٌ اجتهاديّةٌ على أقل تقدير، وهي غير ملزمةٍ للآخرين؛ ولذا لم يتحقّق الهدف منها، وفي مقابلها رؤى اجتهادية، تقوم على تأسيس دلالي ولُغوي. اللّهم إلاّ إذا كان يدّعي لرؤيته المطابقة للواقع، فهذا شأنٌ آخر! لكنّه يرفض إلغاء المسافة بين الذّات والموضوع، كما ستعرف.

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٦٢- ٦٣.

الدّين والتأويل العَلماني

وفي نصوص أُخرى من المقدّمة، تحدّث عن النهضة، والعَلمانية، وعلاقتهما بالإسلام، فقال: "لا خلاف على أنّ الدّين، وليس الإسلام وحده، يجب أنْ يكون عنصرًا أساسيًّا في أيّ مشروعٍ للنهضة. والخلاف يتركّز حول المقصود من الدّين: هل المقصود الدّين كما يطرح ويمارس بشكلٍ أيديولوجي نفعي من جانب اليمين واليسار على السّواء، أم الدّين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلاً علميًّا ينفي عنه الأسطورة، ويستبدله بما فيه من قوّةٍ دافعةٍ نحو التقدّم والعدل والحرّية؟".

ثم قال:"والعَلمانيّة في جوهرها ليست سِوى التأويل الحقيقي، والفهم العلمي للدّين، لا ما يُروّج له المبطلون من أنّها الإلحاد الذي يفصل الدّين عن المجتمع والحياة "[1]. يمثّل هذا النّص حديثًا في الهواء الطلق من جانب، وتزويرًا من آخر!

بدايةً، وحتّى لا نضيع في متاهة المفردات السيّالة، لا بُدَّ من تحديد المقصود من النهضة وطبيعتها، وغايتها وأهدافها، وعناصرها ومقوّماتها، ثُمَّ نعرف هل الدّين جوهريٌّ فيها أم ليس جوهريًا! أمّا إطلاق الكلام في الهواء الطّلق كما صنع الدّكتور فلا يفيد أحدًا، ولا يُنتج معرفةً، ولا يختلف عمّن انتقدهم من اليمين واليسار! ذلك أنّ كلّ حضارةٍ فيها جانبٌ مادّي يتمثّل في وسائل المعيشة وأساليب الحياة والتِّقانة، وفيها جانبٌ فكريّ وخُلُقِي، وهو يرتبط بروافد كثيرةٍ تُسهم في تشكيله، فالدّين وأعمال المفكّرين والتقاليد الاجتماعيّة، وغيرها، تسهم جميعًا في بلورة الجانب الفكري في كلّ حضارةٍ ونهضة. وإذا كان من السهولة مطالبة الإنسان بترك اعتماد الوسائل البدائيّة في توفير متطلّبات الحياة، أي تغيير الجانب المادّي، إلاّ أنك لا تستطيع بتلك السهولة أنْ تُقنعه بترك فكرةٍ، أو اعتقاد، أو تقليدٍ ورثه من أسلافه، واستحكم في عقله ووجدانه وسلوكه؛ لأنّه يرى في تلك الأفكار

[1] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ١١.

والتقاليد ذاتَه، وهويّته، ومقوّم وجوده.

أمّا دعوى أنّ العَلمانيّة هي التأويل الحقيقي، والفهم العلمي للدّين، فهي طُرفةٌ أطلقها الدّكتور نصر حامد، وهذه الطُرفة لا يستسيغها الخطاب العَلماني نفسُه:

أوّلاً: لا تتحدّد العَلمانيّة بفصل السّلطة السياسيّة عن السّلطة الدّينيّة، وإنّما هذا الفصل نتيجةٌ وهدفٌ في العَلمانيّة، بشهادة مفكّرين عَلمانيين، كما ستعرف.

ثانيًا: إذا كان النزاع بين العَلمانيّة والدّين (الإسلام)، في كيفية إدارة الشأن العام، وطبيعة التشريعات ومصدرها، فكيف تكون العَلمانيّة التي تريد إزاحة الدّين عن الشأن العام تأويلاً علميًّا للدّين؟!

لا شك في أنّ العَلمانيّة ترتبط بآليّة التفكير عند الإنسان، وبمرجعيّته الوحيدة والنهائيّة في شتّى مجالات الحياة العامّة، وهي مرجعيّةٌ دنيويّةٌ لا دينيّة. وأحد أغراض العَلمانيّة فصل السّلطة الدّينيّة عن السّلطة السياسيّة، فهذا الفصل من أغراض العَلمانيّة وليس العَلمانيّة نفسها، فهي تريد إزاحة الدّين عن المجالات العامّة كالنظام السياسي، والاجتماعي، والثقافي، وأنْ يعتمد الإنسان في تدبير هذه المجالات على عقله وخبرته بصورةٍ مستقلّةٍ عن الدّين، فهي (تُحرِّر) الإنسان من الدّين في المجالات العامّة.

وربطًا بهذا، يتّضح خطأ الفكرة التي ترى أنّ العَلمانيّ قد يكون متديّنًا، لكنّه يعتقد بضرورة فصل الدّين عن الدّولة، وبعدم إمكان تطبيق تشريعاته في الحياة! والوجه في خطئِها أنّ المنظور في العَلمانيّة ليس جانب التطبيق، وإنّما المرجعيّة الفكريّة، والتسويغ لمظاهر الحياة الاجتماعيّة وقوانينها، فهي تؤكّد على أنْ تكون دوافع العمل بعيدةً عن الله والإيمان، وضرورة أنْ يكون الإيمان بالأفكار ورؤى الحياة (عقليًّا) صرفًا، أمّا لو آمن الإنسان بفكرةٍ لا تسويغ لها سِوى الإيمان وقول

الإله فليس عَلمانيًّا!

ولذلك يستغرب بعض الكُتّاب العلمانيين، من محاولاتِ تبرير الموقف العَلمانيّ بالاستناد إلى نصوصٍ دينيّة، ويراها من التناقض الصارخ مع العَلمانية[١]! وهو محقٌّ في استغرابه؛ إذ ترفض العَلمانيّة أنْ يكون الدّين مبرِّرًا ومسوّغًا لأيّ شيءٍ في الحياة الزمنيّة، فكيف يكون الدّين نفسه مسوّغًا للعَلمانية نفسها! فلُبُّ العَلمانيّة تأليه الإنسان تشريعًا، وإعطاؤه المركزيّة في قبول أيّ شيءٍ أو رفضه، فإذا شاء صار، وإذا لم يشأ لم يصر.

أمّا محاولة الدّكتور نصر حامد تصدير العَلمانيّة بوصفها الفصل بين السُّلطتين، فغير دقيقة؛ وللتدليل على ذلك، أكتفي هنا بعيّنةٍ من كلماتٍ لكُتّاب عَلمانيين:

١- قال الدّكتور عبد الكريم سروش: "وجميع هذه الكتابات على اختلافها تشترك في عنصرٍ واحدٍ من العناصر الفرعيّة للعَلمانيّة، وهو: فصل الدّين عن الدّولة، أو على حدّ تعبيرهم: فصل state عن church، ويعتبر ذلك بمثابة العلاّمة التي ترمز إلى العَلمانيّة. وكما قلنا إنّ هذا المعنى يعتبر من الثمار الفرعيّة للعَلمانيّة، ولكن بما أنه يشكّل العنصر البارز والملموس من ثمار هذه الشجرة، ولذلك يشار إليه بالبنان. ولكن التوقّف على هذا العنصر وحصر العَلمانيّة بهذه المقولة يُفضي إلى التوغّل في الخطأ"[٢].

٢- وقال عادل ضاهر: "إنّ الغرض من هذا الكتاب هو المساهمة في إزالة هذا النقص الفاضح في فكرنا العَلماني؛ ولذلك فإننا نحاول هنا أنْ نبيّن بصورةٍ منهجيةٍ، ولأول مرّة، ما هي الاعتبارات الفلسفيّة التي يقوم عليها، أو ينبغي أنْ يقوم عليها الموقف العَلماني. وما نفهمه بالعَلمانيّة هنا، كما سنوضّح في الفصل

[١] عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعَلمانية، ٥.

[٢] د. عبد الكريم سروش، التراث والعَلمانيّة، ٩١.



الثاني، هو شيءٌ أعمق من القول بفصل الدّين عن الدولة، أو بمنع رجال الدّين من التدخل في شؤون السياسة والقضاء. إنّ العَلمانيّة بحسب فهمنا لها، وكما سنوضّح من خلال فصول هذا الكتاب، هي موقفٌ شاملٌ ومتماسكٌ من طبيعة الدّين، وطبيعة العقل، وطبيعة القيم، وطبيعة السياسة"[١].

٣- وقال أيضًا: "الفهم السائد للعَلمانيّة في أوساطنا المثقّفة، وغير المثقّفة المؤمنة بالعَلمانيّة، والمناهضة لها، هو فهمٌ سطحي جدًّا يقوم على تعريف العَلمانيّة بالأغراض التي استهدفت تحقيقها الحركات العَلمانيّة في الغرب. إنّه لا ينظر إلى العَلمانيّة من منظور كونها في المقام الأوّل موقفًا من الإنسان والقيم والدّين، ولا من منظور كونها موقفًا أبستمولوجيًا، أي موقفًا من طبيعة المعرفة العملية ومن طبيعة علاقتها بالمعرفة الدّينيّة. فلأن هذا الموقف لا يتجاوز فهم العَلمانيّة من خلال الأغراض التي قامت الحركات العَلمانيّة في الغرب لتحقيقها، تصبح القضية الجوهرية التي تثيرها العَلمانيّة، من هذا المنظور، قضية تحديد وضبط العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الدّينيّة، بين الدولة والكنيسة (أو المؤسسة الدّينيّة، كائنة ما كانت). إلّا أنّ القضية الأخيرة، كما سنحاول أنْ نبيّن في الفصل الثاني، ليست على أهميّتها القضية الجوهرية. إنّ القضية أعمق من هذه بكثير، إنّها قضية تتعلّق بما هو الموقف الصحيح من طبيعة الدّين، وطبيعة الإنسان، وطبيعة القيم، وبكيف يجب أن نفهم العلاقة على المستوى الأبستمولوجي بين الدّين والقيم"[٢].

٤- وفي كتاب **ما العَلمانيّة**: " ويمكننا أنْ نُجيب بشكلٍ مختصرٍ عن السؤال: ما العَلمانيّة؟ بتلخيص لمحتوى الكتاب، والدراسة التالية ليستْ إلّا تأسيسًا عقلانيًّا للإجابات المتعلّقة بهذا السؤال، تأسيسًا يستند إلى قراءة للنصوص المؤسسة للعَلمانيّة من الزاوية الفلسفيّة. وسنتبّنى أمرًا بسيطًا كنقطة انطلاق، حتّى

[١] الأُسس الفلسفيّة للعلمانية: ٦.

[٢] م، ن، ٩.

لو كانت العَلمانيّة لا تنحصر - كما سنرى فيما بعد - في مسألة العلاقة بين المجال السياسي ومجال الاعتقادات الدّينيّة، بل أكثر من ذلك مسألة حريّة الاعتقاد أو عدمه، إلّا أنّ هذه العلاقة هي المؤسِّسة للعَلمانيّة وتفتح الباب لتناولها بشكل أكثر وضوحًا"[١].

وجاء في هذا الشأن أيضًا: "إنّ العَلمانيّة هي طريقة تصوّر وتنظيم تعايش الحريّات، خاصّة حريّة الرأي والعبادة والاعتقاد؛ لهذا فهي تحتل مكانًا في الحقل السياسي الكلاسيكي، ممّا يستدعي مقارنتها بأشكالٍ أخرى لتصور وتنظيم التعايش بين هذه الحريات، فعلى الرغم من تشابه العَلمانيّة جزئيًّا مع التسامح فإنّ طريقة التنظيم العلماني تختلف عنه كآلية فكريّة"[٢].

وجاء كذلك: "تفترضُ العَلمانيّةُ أنّ القانون لم يكن ليوضع إلّا نتيجة لعلاقة نقديّة للفكر الإنساني مع نفسه. هذا الموقف سُجّل في المأثور الفلسفي المعروف لمثول الفكر، دون الاحتياج للجوء إلى عالَم آخر ليعطي نسخة حديثة، ومعاصرة، لهذا الفكر على شكل نظريّة الثقافة"[٣].

وإذا كانت المسألة بهذا النحو عند العَلمانيين أنفسهم، فكيف يدّعي الدّكتور نصر بتبسيطٍ فجٍّ أنّ العَلمانيّة هي «التأويل الحقيقي، والفهم العِلمي للدّين»؟!

حقًّا كيف تسوغ دعوى أنّ العَلمانيّة «التأويل الحقيقي، والفهم العِلمي للدّين»، والحال أنّ العلاقة بينهما هي علاقة إزاحةٍ وضِدّية، فهما يتنازعان للسيطرة على أرضٍ واحدةٍ هي الشأن العام؛ إذ تريد العَلمانيّة أنْ تزيح الدّين وتحلّ محلّه، وتتمدّد إلى جميع أبعاد شؤون الحياة! ألا يدخل تصدير العَلمانيّة للقارئ العام بهدفٍ من أهدافها، في خانة النِّفاق والدّجل الذي يمارسه الخطاب العَلماني!

[١] كاترين كنسلر، ما العَلمانيّة، ١٠، ترجمة: محمّد الزناتي، جيوم ديفو.

[٢] م، ن، ١٠.

[٣] م، ن، ١١.



إنّ العَلمانيّة رؤيةٌ ماديّةٌ صرفة، تنظر إلى الإنسان بمعزلٍ عن مبدئه وآخرته، وتُلاحِظُه بعيدًا عن خالقه، ومحدودًا في الجانب المادّي الصِّرف، فهي محتضنةٌ للنزعة المادّية، ومُشبعةٌ بها بحكم ثلاثة عوامل رافقتها منذ ولادتها وانطلاقتها، وهي: المذهب التجريبي في المعرفة الذي شاع مع بدايات العصر الصناعي، واحتكر المعرفة بالحاصلة من التجربة فحسب، وسيادة نزعة الشكّ والاضطراب الفكري نتيجة انقلاب الرؤى المتعلّقة بالكونيّات، إضافةً إلى روح السّخط والتمرّد والانقلاب على نمط الدّين الذي كان شائعًا ومتسلّطًا في أوربا، والذي جمّد العقول والأفكار، وتملّق إلى الظالمين والمستبدّين، وكَبَتَ روحَ البحث والتطلّعَ عند الناس، فولدت العَلمانيّة رؤيةً ماديّةً، جرّدت الإنسان عن مبدئِه ومنتهاه، وفَصلت دنياه عن آخرته، ونَظَرت إلى الحياة الدّنيا والسُّلوك فيها بشكلٍ منفصلٍ عن الآخرة؛ لذلك فهي تعمل على دفع الدّين عن متن الحياة إلى هامشها، فكيف يقال هي «التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدّين»! بل هي متعارضة مع الدّين دومًا وأبدًا.

دعاوى سائلة

يمثّل الفصل الأوّل لُبّ الكتاب وجوهره، وأفكاره الأساس. وفيه نقطتان: الأوّلى في بيان آليّات الخطاب الدّيني، والثانية في بيان المنطلقات الفكرية للخطاب الدّيني. وقبل الشروع في النقطتين توقّف الدّكتور نصر عند مدخلٍ أو توطئةٍ لأبحاث الفصل، رفض فيها التمييز بين الخطاب الدّيني المعتدل والمتطرّف، وذكر أنّهما درجتان لخطابٍ واحدٍ، هو الخطاب الدّيني بآليّاته ومنطلقاته، وليسا نوعَي خطاب، ويتمركز الفرق بينهما في نقطة تكفير الحاكم والمجتمع. قال: "تعتمدُ هذه الدراسةُ مجملَ الخطاب الدّيني موضوعًا لها، وذلك دون الأخذ في الاعتبار تلك التفرقة المستقرّة إعلاميًّا، بين المعتدل والمتطرّف في هذا الخطاب. والحقيقة أنّ الفارق بين هذين النمطين من الخطاب فارقٌ في الدرجة لا في النّوع. والدليل على ذلك أنّ الباحث لا يجد تغايرًا أو اختلافًا من حيث المنطلقات

الفكريّة، أو الآليّات"[١]. "إنّ الخلاف بين المعتدلين والمتطرّفين يكمن إذن في تكفير الحاكم والمجتمع، وإنْ كنّا سنكتشف بعد قليل أنّ هذا الخلاف خلافٌ هامشيّ، وليس خلافًا جوهريًّا "[٢].

وهنا نلاحظ:

١- معنى هذا الرفض أنّ الاختلاف بين المعتدل والمتطرّف تفاوتٌ صُوْرِي، وهو بهذا يعتمد أُحاديّة التصنيف، وفيه يجانب الموضوعية العلميّة، وحقائق الواقع ممثّلة في خطاب وسلوك. والسؤال: هل يوافق الدّكتور على رفض وجود معتدلٍ ومتطرّفٍ في الخطاب العَلماني بعد اتّحادهما في المنطلقات والآليّات؟ وأيّ جوابٍ مفترضٍ يشمل الخطابَ الدّيني؛ إذ حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد. والتطرّف والاعتدال في أيّ خطاب، دينيًّا كان أو غير دينيّ، نابعان من البيئة والتربية، وعوامل الاجتماع، وتدافعات الواقع، ولا يمكن اختزاله في المنطلقات والآليّات.

ولا غرابة في تسجيل مثل هذه الأحكام الجاهزة والمتسرّعة؛ فقد تحوّل (التنوير) عند دُعاته إلى لاهوتٍ عَلماني حديثٍ يمُارس أشكال الأُحاديّة والتسفيه لخصومه، ويختزلهم في وصفٍ ومسمّى واحدٍ، سعيًا في سبيل الاستحواذ والسيطرة على المُناخ الفكري والثقافي، والواقع!

ويروق لي في هذه النقطة تحديدًا، نقل بعض نصوص الدّكتور جورج قَرْم من كتاب (**المسألة الدّينيّة في القرن الواحد والعشرين**)، التي سلّط النقدَ فيها على أولئك الذين يغضّون الطّرف عن مختلف العوامل التي تسهم في إنتاج العنف، ويذهبون صوب البحث في النّصوص والخطاب، والمنطلقات والآليّات والآيات! فقال: «في كلِّ حالٍ لا شيء يُبرِّر الخلط بين الإسلام، الدّين التوحيدي

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ١٣.

[٢] م، ن، ١٦.



ذي التقاليد الفقهيّة الكلاميّة السياسيّة والفلسفيّة التي لا تقلّ نفوذًا عن تقاليد الدينَيْن التوحيديَّين الآخرين، وبين العنف الإرهابي. وسنرى في خاتمة هذا الكتاب، أنّ العنف الإرهابي الذي يرفع راية الدّين إنّما يجري في سياقاتٍ محلّيةٍ بالغة التنوّع ولأسبابٍ مختلفة، الأمر الذي يجعل (التحليلات) التي تقوم بإدراجها كلّها في ظاهرةٍ واحدةٍ، تحليلاتٍ لا جدوى لها سوى الإثارة"[١].

وقال في نصٍّ آخر: "لكنّما السعي إلى إيجاد أسباب الإرهاب (العابر للقوميّات) المعاصر في القرآن، أو في الشريعة، يبدو سورياليًّا تمامًا. فما هذا البحث سوى ثرثرةٍ تحول دون استيعاب المشكلات الحقيقيّة وهي دنيويّة كلّيًا: احتلال عسكري، استيطان في فلسطين، تهميشات اجتماعيّة عميقة، توزيع مجحف تمامًا للمداخيل والثروات في اقتصادات الريع النفطي، أنظمة استبداديّة تُمارس الخلط بين السياسي والدّيني (الأمر الذي يستثير أيضًا ردّة فعل سياسيّة-دينيّة)، وأخيراً ثقل الخطاب الغربي، المغذَّى إلى حدٍّ كبير بمصطلحات دينيّة منذ بضعة عقود"[٢].

وأخيراً: "في زمن الكفاح ضدّ إرهاب اليسار المتطرّف، هل تم الانكباب يومًا على أهميّة النصوص الماركسيّة الهوى التي كانت تنتجها تلك الحركات؟ والحال، لماذا ينبغي اليوم أنْ نأخذ كثيراً على محمل الجدّ النصوص المزدانة بآياتٍ قرآنيّةٍ يتزيّن بها الإرهابيّون الذين يضعون أنفسهم تحت راية إسلاميّة؟ في مكافحة العنف الإرهابي ليس المهم تحليل المعجم الإيديولوجي الدِّيني، بل تحليل القلق الاجتماعي والسياسي والوجودي الذي يعبرّ عنه العنف. فوق ذلك وهذا ما ننساه في الأغلب، لهذه الظواهر خصائص شديدة الاختلاف بحسب المكان والسياق الاجتماعي-السياسي: إنّ هجمةً إرهابيّةً في مدينة الرياض لها طبيعةٌ مختلفةٌ عن هجمةٍ في تل أبيب أو ضد مستوطنين إسرائيليين، وهذه مختلفةٌ

[١] جورج قرم، المسألة الدّينيّة في القرن الواحد والعشرين، ٣١١.

[٢] م.ن، ٣٥٧.

عن هجومٍ على مركز شرطة في العراق، المختلف بدوره عن هجومٍ أعمى في مدريد أو في لندن. إنّ رفض هذه الملاحظ الحسّية السليمة يعني القيام بلعبة المنظّرين لحرب عسكرية بين الحلف الأطلسي ومنظمة القاعدة، المجهولة الارتباطات والتكوين، ويعني المساهمة في إبقاء الأمر الواقع الحالي الذي يُقلق البشريّة قاطبة"[1].

٢- أهمل الدّكتور نصر استحضار الرؤية الشيعيّة في مختلف مواضيع الكتاب، التي تطرّق فيها إلى رؤية الخطاب الدّيني، وهو إهمالٌ غير مبرّر. ولا شكّ في أنّ في الخطاب الشيعي توجهات ورؤى لو اطّلع عليها الدّكتور أبو زيد، لغيّرت بعض قناعته ونظرته للخطاب الدّيني، توجّهات من أمثال مرتضى مطهّري، ومحمّد باقر الصّدر، وغيرهما. لكن الخيلاء العَلماني الذي يرفض التفرقة بين المتطرّف والمعتدل، هل يستطيع التنازل عن كبريائه والنظر إلى بيئةٍ غير بيئته، لرؤية ما يزلزل الحسم الفكري في ذهنه!

آليّات الخطاب الدّيني

ذكر الدّكتور نصر حامد أن آليّات الخطاب الدّيني خمس، نعرضها بصورةٍ مجملةٍ، مركّزين على لُبّ الأفكار فيها، مع التعليق عليها بما تستحقّه.

أولًا: التوحيد بين الفكر والدّين

هذه هي الدعوى الأوّلى للدّكتور نصر، فهو يفترض أنّ الخطاب الدّيني يعتمد آليّة التوحيد بين الفكر الدّيني وبين الدّين، والحال هما متمايزان متغايران. كتب: "منذ اللحظات الأوّلى في التاريخ الإسلامي- وخلال فترة نزول الوحي وتشكّل النّصوص- كان ثمّة إدراكٌ مستقرٌ أنّ للنصوص الدّينيّة مجالات فعّاليتها الخاصّة، وأنّ ثمّة مجالاتٍ أخرى تخضع لفاعليّة العقل البشري والخبرة الإنسانيّة، ولا تتعلّق بها فعاليّة النّصوص. وكان المسلمون الأوائل كثيراً ما يسألون إزاء موقف بعينه ما

[١] جورج قرم، المسألة الدّينيّة في القرن الواحد والعشرين، ٣٧٦- ٣٧٧.



إذا كان تصرّف النبي محكومًا بالوحي أم محكومًا بالخبرة والعقل. وكثيراً ما كانوا يختلفون معه، ويقترحون تصرّفًا آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة. الأمثلة على ذلك كثيرة وتمتلئ بها كلّ وسائل الخطاب الدّيني وأدواته: من كتبٍ ومقالاتٍ وخطبٍ ومواعظ وبرامج وأحاديث. ورغم ذلك يمضي الخطاب الدّيني في مدّ فعاليّة النّصوص الدّينيّة إلى كلّ المجالات، متجاهلاً تلك الفروق التي صيغت في مبدأ (أنتم أعلم بشؤون دنياكم). ولا يكتفي الخطاب الدّيني بذلك، بل يوحّد بطريقةٍ آليّةٍ بين هذه النّصوص وبين قراءته وفهمه لها. وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب الدّيني بإلغاء المسافة المعرفيّة بين الذّات والموضوع فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ادّعاء ضمني بقدرته على تجاوز كلّ الشروط والعوائق الوجوديّة والمعرفيّة، والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النّصوص"[١].

إذن، دعوى الدّكتور: أنّ الخطاب الدّيني يوحّد بين الدّين والفكر الدّيني. وهنا نسأل: ما المقصود بالدّين؟ أجاب الدّكتور في الفصل الثالث، وقال: "ولا بُدَّ هنا من التمييز والفصل بين الدّين والفكرِ الدّيني؛ فالدّين هو مجموعةُ النّصوصِ المقدّسة الثابتة تاريخيًّا، في حين أنّ الفكرَ الدّيني هو الاجتهاداتُ البشريّة لفهم تلك النّصوص وتأويلها، واستخراج دلالتها. ومن الطبيعي أنْ تختلف الاجتهاداتُ من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضًا أنْ تختلف من بيئةٍ إلى بيئة"[٢].

لا شكّ في أنّ هناك توجّهاتٍ وباحثين، يعاملون كلَّ استنتاجٍ توصلوا إليه بعد البحث النظري، في مجال الفكر والعقيدة والفقه، بوصفه الدّين الذي نزل مِن عند الله تعالى، وهذا السّلوك مورد تحفّظ، ولا نرتضيه (في الجملة) وفق مُبرّرات موضوعيّة، ولكن الفكرة التي ذكرها الدّكتور يلاحظ عليها:

١- لا نسلّم أنّ الدّين يغاير الفكر والمعرفة الدّينيّة دومًا وبالجملة، وإنّما

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٢٩- ٣٠.

[٢] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ١٩٥- ١٩٦.

نعتقد بذلك إجمالاً (في الجملة)؛ لأنّه في موارد المستقلّات العقليّة، والإدراكات البديهيّة التي يتكفّل العقل إثباتها، والمرتبطة بالتوحيد، والعدل، والمعاد، تكون المعرفة الدّينيّة مساوقةً للدّين. وحينئذٍ، فالمعارف التي يدركها العقل بتلك الشاكلة تكون من صلب الدّين وجزءًا منه، وليست معرفةً دينيّةً مغايرة للدّين، إذ الإيمان بالإله الواحد بوساطة البرهان العقلي جزءٌ من الدّين وأساسُه، وليس معرفةً دينيّة. بمعنى لا يصح أنْ ندّعي أنّ قضيّة (الله واحد) فكرٌ دينيّ بشريّ، وليست دينًا!

٢- من حقّنا أنْ نسأل عن المراد من كون الواقع غير إدراك الواقع؟ وبتعبيره (المسافة المعرفيّة بين الذّات والموضوع)؟ فهل يقصد به المعنى الذي قرّره الفيلسوفُ الألماني عمانوئيل كانط من الفرز بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا، والذي يلازمه إنكار التطابق بين ما في الذهن وما في الخارج والدخول في نفق النسبيّة المطلقة! وتكون النتيجة حينئذٍ أنّ إدراك الواقع والعلم به متعذّر، بل يكون للقوالب الذهنيّة والماهيّات الموجودة في الذهن من أصل خلقته، والتي لم يأخذها من الخارج، الدور الأساس في تشكيل الواقع الخارجي. أمّا العلم به فهو الناتج عن تلك العملية التي يمتزج فيها ما هو ذاتي (القوالب الذهنية)، وما هو من الخارج، وهو ظاهر الشيء. وبناءً على هذا لن يكون الدّين في متناول الإنسان أبدًا، ولن يصل إليه دومًا، وإنّما يملك عنه ظاهره فقط!

لاشكَّ في أنّ الواقع يختلف عن إدراكه (العلم به)، من حيث الآثار وسنخ التحقّق، ولكن لا يعني مثل هذا الاختلاف قطع الصِّلةِ الماهويّة، والارتباط بين الواقع والعلم به على نحوٍ يجعلهما مختلفين دومًا، أو شيئين منفصلين عن بعض. على أنّ رفض مقولة كانط، لا يلازمه أنْ تكون معارف الإنسان وعلومه مصيبةً ومطابقةً للواقع دائمًا وأبدًا، على تفصيل يترك إلى نظريّة المعرفة.

٣- رأى الدّكتور نصر أنّ الدّين عبارةٌ عن النّصوص المقدّسة الثابتة تاريخيًّا. وهنا نلاحظ: أنّ إحراز كون (النصّ الفلاني) من نصوص الدّين أو لا، يتوقّف على



جملة معارف بشريّة، من قبيل علم الرجال، والدراية، وأصول الفقه (بحث حجية خبر الواحد مثلاً).

وحينئذٍ، فإنْ أحرزنا ذلك دخل النصُّ في الدّين، وإنْ لم نحرز خرج عن كونه من الدّين، ممّا يعني أنّ الدّين نفسه الذي عدّه الدّكتور نصر حامد ثابتًا مقدّسًا، قد خضع للتغيّر بالزيادة والنقصان من باحثٍ إلى آخر، وطاله الاجتهاد أيضًا!

وفي سبيل إيضاح الفكرة أكثر، نقول: إنّ النصّ الذي نسبته بعض كتب الحديث السنّي إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، والقائل: (أنتم أعلمُ منّي بشؤون دنياكم)[١]، والذي استند إليه الدّكتور نصر في كلامه السابق، لتقرير جهالة النبي (حاشاه) بأمور الدنيا، يعدّ من الدّين وفق تعريف الدّكتور، لكن بما أنّ البحث العلمي الموضوعي يوصلنا إلى عدم ثبوت النسبة للنبيّ، وأنّه موضوعٌ على لسانه، فمعنى ذلك أنّ الدّين نفسه قد نقص منه هذا النصّ، وخضع للاجتهاد ولم يكن ثابتًا، ومرجع هذا النقص مجموعة من المبرّرات العلميّة التي أسهمت في تكوينها علومٌ بشريّة، مثل علمي الرِّجال والحديث، فكيف يُدّعى أنّ الدّين ثابت لا يتغيّر! وأنّ المتغيّر هو الاجتهاد في الدّين فقط!

وبجملةٍ ثانية: إذا كان الباحث يؤمن في علم أصول الفقه بحجيّة خبر الواحد، فهذا الإيمانُ يقوده إلى توسعة دائرة النّصوص التي هي الدّين، أي توسعة الدّين نفسه؛ لأنّ الدّين هو النّصوص عند الدّكتور نصر. أمّا إذا كان لا يبني على حجيّة خبر الواحد تمسّكًا بأصل عدم حجية الظنّ من جهة، وعدم تماميّة ما يدّعى من أدلّة على التعبّد بالظن، أو مَن يبني على الحجيّة لكنّه لا يؤمن بصدور أخبار آحاد معيّنة لمشاكل في طرق وصولها، فعدم إيمانه يُنتج سقوط عددٍ كبيرٍ من النّصوص الدّينيّة أي أجزاء الدّين عن الاعتبار، وخروجها عنه. فكيفً يدّعي الدّكتور أنّ الدّين ثابتٌ ولم يطرأ عليه تغيير، وأنّ التغيير يختصّ بالاجتهاد البشري! وأنّ مجال

[١] صحيح مسلم: ١١٧٥، ح ٦٠٢٢، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً.. الخ.؛ مسند أحمد ٢٠: ١٩، ح ١٢٥٤٤.؛ سنن ابن ماجة ٤: ١٠٨، ح ٢٤٧١، باب تلقيح النخل.

الاجتهاد هو المعرفة الدّينيّة وليس الدّين نفسه!

٤- بناءً على ما تقدّم، تعريف الدّين بالنصوص المقدّسة خاطئ جدًّا، ولا يمكن قبوله بحال، وهذا الخطأ متداول بين المثقّفين، ويشترك فيه الدّكتور أبو زيد مع الدّكتور عبد الكريم سروش، فهو يرى كذلك أنّ الدّين نصوص! [١]

والصحيح أنّ الدّين مجموعةٌ من الحقائق والقضايا، والقيم، والتشريعات التي طُولب الناسُ بالإيمان والالتزام بها. ويُعدّ الإيمان بالنصّ الدّيني (القرآن الكريم) من أجزاء الدّين وقضاياه الاعتقاديّة، فكيف يكون الدّين هو النصّ؟ وحينئذٍ يكون الدّين ثابتًا، وليس متغيّرًا.

إن النصّ الدّيني ليس مرادفًا للدّين، والعلاقة بينهما علاقة الكاشف بالمنكشف؛ فالنصّ الدّيني كاشف عن تلك القضايا والقوانين التي طُلب من الإنسان الإيمان بها، أما المنكشِف فهو القضايا والحقائق والقيم والقوانين، التي تشكّل بدورها الدّين.

نعم، تمثّل النّصوص الدّينيّة أهم مصادر الدّين، لكنّها ليست المصدر الوحيد في الكشف عنه، فإلى جانب النصّ هناك المستقلاّت العقليّة والمدركات البديهيّة. والفرق بين الدّين والنصّ الدّيني كالفرق بين الخطاب والحكم، الذي هو مدلول الخطاب.

٥- وصف الدّكتور أبو زيد الفكر الدّيني بالاجتهاد البشري، وهو يقول ذلك في مقابل الدّين المقدّس الثابت. وكأنّه جاء بالفتح، أو يريد الانتقاص من الفكر الدّيني، والتقليل من شأنه! ونحن نتّفق مع الدّكتور أبو زيد، وغيره، في أنّ الفكر الدّيني والمعرفة الدّينيّة بشريّة، لكنّنا نقول ذلك (في الجملة)، أي على مستوى الموجبة الجزئية، ونرفض التعميم الذي أطلقه (على نحو الموجبة الكليّة).

[١] عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، ٢٩، ٣١.

وبغية الإيضاح أكثر نقول: توصيف المعرفة الدّينيّة بالبشريّة فيه احتمالان:

تارة يقصد به أنّ نمو المعرفة بالدّين لا يكون إلّا على أيدي البشر، ولا توجد إلّا عندهم، وفقًا للأدوات والوسائل التي يمتلكونها، وهذا المعنى تامٌّ وصحيح. وتارةً أخرى يراد ببشريّة المعرفة الدّينيّة، أنّ صفات الإنسان وخصائصه تنعكس على المعرفة التي يمارسها، من قبيل الكره والحسد والتعصّب والأهواء، والمؤثّرات القَبْليّة، والظروف والمناخات الثقافيّة التي يعيشها الباحث الدّيني. ومعناه اكتساب المعرفة الدّينيّة الهويّة البشريّة، من قصور عن إدراك الحقائق، وصعوبة الوصول إليها، وسائر أحوال الإنسان وشؤونه. ومن ثمَّ لا تخضع المعرفة الدّينيّة للقوة العاقلة فقط وإنّما لسائر قوى الإنسان وميولاته وحالاته النفسيّة، والمؤثّرات الثقافيّة، فالبشريّة في هذا الاحتمال معناها غير المعصومة، في مقابل الدّين المعصوم المقدّس.

وهذا الاحتمال تحديدًا هو مراد الدّكتور نصر، ولذا قرّر أنّ الاجتهادات تختلف من عصرٍ إلى عصر، ومن بيئةٍ إلى بيئة، ومن واقعٍ تاريخيّ وجغرافيّ وعرقيّ إلى غيره، ومن مفكّرٍ إلى آخر في البيئة الواحدة، ولأجله انتقد فهمي هويدي؛ لأنّه قال لا يوجد تعدّد إسلامات، كما سيأتي.

ويلاحظ: أنّ هذا المعنى غير تامٍ في نفسه بنحوٍ مطلق، كما سيتضح. ومن جهةٍ ثانية، فإنّ استعمال هذا التوصيف (اجتهاد بشري) لوسم الفكر الدّيني، كثيراً ما يكون مضلّلاً، خصوصا لمّا يطرح في سياق الانتقاص من المعرفة الدّينيّة، والفكر الدّيني.

ومن جهةٍ ثالثة، نرى أنّ الصحيح في مقاربة المسألة الفصلُ بين (بشريّة) المعرفة الدّينيّة، وبين (حجّيتها) و(تبريرها). بمعنى أننا وإنْ سلّمنا ببشريّة المعرفة الدّينيّة (إجمالاً)، لكن لا يلازمه الإذعان بحجيتها جميعًا، وكونها مبرّرة، وإنّما ينبغي أنْ ينصب البحث على أي معرفةٍ بشريّةٍ هي المبرّرة والحجة؟ وأيّها لا يتسم

بالحجية والتبرير؟ وأيّها لا تكون قريبةً من مقاصد وأهداف الدّين ومراداته؟

أمّا طرح الكلام على عواهنه، وإطلاقه في الهواء الطلق، والقول إنّ الفكر الدّيني اجتهادٌ بشري، فهو تضليلٌ وتزييفٌ ليس إلاّ.

لا شك في أنّنا مُخطِّئةٌ نرفض التصويب، فاجتهاد المجتهد قد يصيب الواقع، وقد لا يُصيبه، وهذا الاجتهاد وإنْ كان فعلاً بشريًّا، ولكنّنا نؤمن أنّ الشريعة أعطته الحجيّة بالنسبة إلى المجتهد، وبالنسبة إلى مَن يرجع إليه من غير المختصين في شؤون الشريعة، إلاّ أنّ التمسّك بتوصيف (البشري) وإغفال جانب (الحجيّة)، و(التبرير)، سلوكٌ غير منهجي، ومُضَلِّل، يهدف إلى التقليل من قيمة وحقيقة الاجتهاد في أرجاء الشريعة، لغاية سلب الاعتبار عنه، ومساواته مع تعامل آحاد المثقّفين في الشأن الدّيني.

كما يلاحظ، أنّ الدّكتور نصر لم يقدّم برهانًا، أو شواهد تجريبيّة، على صحّة تعميم توصيف (البشري) على الفكر الدّيني كلّه، وغاية ما يمكن إثباته بمدّعاه أنّ بعض الفكر الدّيني (بصرف النظر عن مساحته) هو اجتهادٌ بشريّ غير معصوم، أما التعميم فيحتاج إلى برهان.

والحقّ كثيراً ما يستعمل الدّكتور نصر مغالطةَ التعميم، وإلاّ هل تصح دعوى أنّ تحريم نكاح الأم في الإسلام المستند إلى قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكم أُمَّهاتُكم**﴾[١]، اجتهادٌ بشريّ وفكرٌ دينيّ، وليس جزءًا من الدّين! وغير هذا المورد أمثلة كثيرة، لا سيّما الضّرورات العقديّة، والفقهية، فهناك خطابات استعملها القرآن الكريم في تبليغ جملة من التشريعات، واضحة صريحة، قاطعة لا يلفّها إجمالٌ أو إبهام، ولا تفسح مجالاً لتعدّد التفسير أو اجتهاد المجتهدين، كما نجده في الخطابات التي تُشرّع وجوب الصلاة، والصيام، والزكاة، والميراث، وآيات الأحكام الجزائيّة كالقذف، والزنا، والقتل، وغيرها.

[١] القرآن الكريم، سورة النساء، الآية: ٢٣.



من هذا نعرف، أنّ الدّكتور كان قاصرًا عن إدراك كلمات فهمي هويدي، حين قال الأخير: " ليس هناك إسلامٌ تقدّميّ وآخر رجعيّ، وليس هناك إسلامٌ ثوريّ وآخر استسلامي، وليس هناك إسلامٌ سياسيّ وآخر اجتماعيّ، أو إسلامٌ لسلاطين وآخر للجماهير، هناك إسلامٌ واحدٌ، كتابٌ واحد، أنزله الله على رسوله، وبلّغه رسوله إلى الناس "[١].

ويعقّب الدّكتور نصر قائلاً: «وهو قول ينقضه تاريخ الإسلام ذاته، ذلك التاريخ الذي شهد تعدّدًا في الاتجاهات التيارات والفرق، التي قامت لأسبابٍ اجتماعيّةٍ اقتصاديّةٍ سياسيّة، وصاغت مواقفها بالتأويل والاجتهاد في فهم النّصوص. ولكن هذا الإصرار على وجود إسلامٍ واحدٍ ورفض التعدديّة الفعليّة، يؤدّي إلى نتيجتين بصرف النظر عن نوايا هذا الكاتب أو ذاك:

النتيجة الأوّلى: أنّ للإسلام معنى واحدًا ثابتًا لا تؤثر فيه حركة التاريخ، ولا يتأثّر باختلاف المجتمعات، فضلاً عن تعدّد الجماعات بسبب اختلاف المصالح داخل المجتمع الواحد. النتيجة الثانية: أنّ هذا المعنى الواحد الثابت يمتلكه جماعةٌ من البشر - هم علماء الدّين قطعًا- وأنّ أعضاء هذه الجماعة مبرّأون من الأهواء، والتحيّزات الإنسانيّة الطبيعية[٢].

وهذا التعليق غريبٌ جدًّا؛ إذ كيف غاب عنه فهمُ كلامٍ لم يكتب بلغةٍ اصطلاحيّةٍ ولا علميّة، وإنّما كُتب بلغةٍ عامّة! فهذا الكاتب، أعني هويدي، لا يقصد إنكار وجود واقع فعلي معاش تتعدّد فيه الإسلامات اجتماعيًّا، وسياسيًّا، وفكريًّا، فهناك إسلامٌ تركي، وإسلامٌ سعودي، وإسلامٌ ماليزي، وإنّما يقصد الإسلام الذي جاء به النبيّ من عند الله تعالى، الإسلام كما هو، هو مجموعة من القضايا الاعتقاديّة والأحكام والتعاليم، بصرف النظر عن كيفية تلقّي المسلمين

[١] فهمي هويدي، القرآن والسلطان، ٧.

[٢] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٣١.

لهذه القضايا، ومقدار اقترابهم منها، وتجاربهم معها، فهذا حديث آخر!

وإذا لاحظنا تتمّة كلام هويدي، تكون المسألة في غاية الوضوح، فقد قال: "وبعد البلاغ صارت الأمانة في أعناق الناس، ومن مسؤوليّاتهم، فإذا تعدّدت الاجتهادات يمينًا ويسارًا، وإذا تراوحت الممارسات صعودًا وهبوطًا أو سقوطًا، وإذا أحسن البعض فهم الإسلام أو أساء، فذلك شأن المسلمين أوّلًا وأخيرًا، وينبغي ألا يُحمَل بأي حال على الإسلام"[١].

علاوةً على أنّه وفق تعريف الدّكتور نصر للدّين بالنّصوص المقدّسة، فالمُفترض ألا يتعدّد الإسلام إذا كان هو النصّ المقدّس الثابت تاريخيًّا! فكيف يُنكر على هويدي رفضه تعدّد الإسلام؟

ثانيًا: ردّ الظواهر إلى مبدأ واحد

هذه هي الآليّة الثانية في الخطاب الدّيني وفق مدّعى الدّكتور، فالخطاب الدّيني يُرجع كلَّ الظواهر في العالَم، وفي كلِّ المجالات إلى مبدأ واحد، هو الحاكميّة الإلهيّة، لذا يقول: "إنّ الحديث عن إسلامٍ واحدٍ ثابت المعنى لا يبلغه إلّا العلماء، يمثّل جزءًا من بنية آليّة أوسع في الخطاب الدّيني، وليست هذه الآليّة من البساطة والبداهة التي تبدو بها في الوجدان والشعور الدّيني العادي والطبيعي، بل نجدها في الخطاب الدّيني ذات أبعاد خطيرة تهدّد المجتمع، وتكاد تشلّ فاعليّة العقل في شؤون الحياة والواقع. ويعتمد الخطاب الدّيني في توظيفه لهذه الآليّة على ذلك الشعور الدّيني العادي، فيوظّفها على أساس أنّها إحدى مسلّمات العقيدة التي لا تناقش. وإذا كانت كلّ العقائد تؤمن بأنّ العالَم مدينٌ في وجوده إلى علّة أولى، أو مبدأ أوّل - هو الله في الإسلام- فإنّ الخطاب الدّيني، لا العقيدة، هو الذي يقوم بتفسير كلّ الظواهر، الطبيعية والاجتماعية، بردّها جميعًا إلى ذلك المبدأ الأوّل. إنّه يقوم بإحلال (الله) في الواقع العيني المباشر، ويردّ إليه

[١] هويدي، القرآن والسلطان، ٧.



كلّ ما يقع فيه. وفي هذا الإحلال يتم تلقائيًّا نفي الإنسان، كما يتم إلغاء القوانين الطبيعيّة والاجتماعيّة، ومصادرة أيّة معرفةٍ لا سند لها من الخطاب الدّيني، أو من سلطة العلماء"[١].

أما نتيجة هذه الآليّة في الخطاب الدّيني؟ فهي أنْ تبدو أجزاء العالم مشتتة، وتبدو الطبيعة مبعثرة، إلاّ من الخيط الذي يشد كلّ جزءٍ من العالَم، أو من الطبيعة إلى الخالق والمبدع الأوّل. ولا يمكن لمثل هذا التصوّر أنْ ينتج أية معرفةٍ علميةٍ بالعالم، أو بالطبيعة، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان[٢].

وأمّا مصدر هذا التصوّر؟ فهو امتداد للموقف الأشعري القديم، الذي ينكر قوانين السببية في الطبيعة والعالَم لحساب جبريةٍ شاملة، تمثّل غطاءً أيديولوجيًا للجبرية الاجتماعية والسياسيّة في الواقع[٣].

وفي الواقع، وفّر علينا الدّكتور نصر عناءً كبيراً في هذه النقطة تحديدًا؛ لأنّه يتحدّث عن تفكيرٍ عند اتجاهٍ من المسلمين هو الاتجاه الأشعري، وهو غير ملزمٍ للتوجّهات الأخرى، في هذه المسألة المعروفة التي اختلفت فيها أنظار المذاهب والمدارس الفكريّة، قديمًا وحديثًا.

من الواضح أنّ الدّكتور - في هذه الفكرة بالتحديد- لم يكلّف نفسه عناء البحث والمراجعة، لمعرفة التوجّهات الأخرى، ومن غير الصحيح التمسّك بموقف الأشاعرة للهجوم على الخطاب الدّيني بلغة إطلاقية، وبمغالطة التعميم، ومحاولة إظهار توجّهات المدارس الفكرية الغربيّة بصفة المظلوم، الذي لم يُفهم حقًّا وصدقًا من قبل رجال الخطاب الدّيني! رغم أنّها تمثّل (اجتهادات العقل الإنساني في محاولته لتفسير الظواهر الطبيعيّة، أو الاجتماعية، وفهمها)، وفق

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٣٣- ٣٤.

[٢] م.ن.

[٣] م.ن.

تعبيره[١]!

وفضلاً عن هذا، تحافظ الرؤية الفلسفيّة التي نؤمن بها، على رجوع تسلسل العلل والمعلولات إلى مبدأٍ واحدٍ متعالٍ، وتحافظ من جهةٍ أخرى على فاعليّة الإنسان وحركة عقله في الكشف عن القوانين المودعة في عالَم الطبيعة، والتي يجهد علماء الطبيعة في مختلف المجالات أنفسهم في الكشف عنها، ولا نؤمن أنّها لا تؤخذ إلّا من سندٍ في الخطاب الدّيني.

ويطيب لي أنْ أختم هذه النقطة بنصٍّ أقتبسُه من الفقيه الكبير، والمفكّر الفذّ السيّد محمّد باقر الصّدر، حيث أجاب عن تصوّرات الدّكتور نصر قبل عقودٍ من الزمان، وقال في كتاب **(فلسفتنا)** تحت عنوان تصحيح أخطاء: «أنّ المفهوم الإلهي للعالَم لا يعني الاستغناء عن الأسباب الطبيعيّة، أو التمرّد على شيءٍ من حقائق العلم الصحيح، وإنّما هو المفهوم الذي يعتبر الله سببًا أعمق، ويحتّم على تسلسل العلل والأسباب أن يتصاعد إلى قوّة فوق الطبيعة والمادّة. وبهذا يزول التعارض بينه وبين كلّ حقيقةٍ علميّةٍ تمامًا؛ لأنّه يطلق للعلم أوسع مجال لاستكشاف أسرار الطبيعة ونظامها، ويحتفظ لنفسه بالتفسير الإلهي في نهاية المطاف، وهو وضع السبب الأعمق في مبدأ أعلى من الطبيعة والمادّة. فليست المسألة الإلهيّة- كما يشاء أنْ يصوّرها خصومها- مسألة أصابع تمتد من وراء الغيب، فتقطر الماء في الفضاء تقطيراً، أو تحجب الشمس عنا، أو تحول بيننا وبين القمر، فيوجد ذلك المطر والكسوف والخسوف، فإذا كشف العلم عن أسباب المطر وعوامل التبخير فيه، وإذا كشف عن سبب الكسوف، وعرفنا أنّ الأجرام السماويّة ليست متساوية الأبعاد عن الأرض، وأن القمر أقرب إليها من الشمس فيتّفق أن يمرّ القمر بين الأرض والشمس فيحجب نورها عنّا، وإذا كشف العلم عن سبب الخسوف وهو: وقوع القمر في ظل الأرض، الذي يمتد وراءها إلى مسافة ٩٠٠ ألف ميلٍ تقريبًا. أقول: إذا كملت هذه المعلومات لدى الإنسان،

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٣٥- ٣٦.

يُخيّل لأُولئك الماديين أنّ المسألة الإلهيّة لم يبقَ لها موضوع، وأنّ الأصابع الغيبيّة التي تحجب الشمس أو القمر عنّا عوَّض عنها العلم بالتعليلات الطبيعيّة، وليس هذا إلّا لسوء فهم للمسألة الإلهيّة، وعدم تمييز لموضع السبب الإلهي من سلسلة الأسباب"[١].

ثالثًا: الاعتماد على سلطة التراث

اعتماد سلطة التراث هو ثالث آليّات الخطاب الدّيني وفق الدّكتور نصر، وهو اعتمادٌ بنحوٍ لا يُناقش! حيث يوحّد الخطاب الدّيني بين التراث والسّلف وبين الدّين معتمدًا على الآليّات السابقة!

وحين اختلط المنبع القرآني بثقافاتٍ أخرى، توجّه الخطاب الدّيني صوب منهجٍ انتقائي من التراث، موظفًا اجتهادات مساويًا إيّاها بالإسلام رغم خطورتها. ومن أمثلتها ما يورده سيّد قطب في نصوصه بشأن حدّ السرقة، حيث يقول أبو زيد متحدّثًا في شرط المسروق الذي يقام فيه الحدّ: «أنْ يكون في مكانٍ مغلق»، أو بتعبير الفقهاء: «أن يكون محرزًا وأنْ يأخذ السارق من حرزه، ويخرجَ به عنه». وهذا معناه أنّه لا يُعدّ سارقًا يقام عليه الحد كلّ من يهرب من البلاد، بعد أنْ يستولي على أموال المواطنين مادامت هذه الأموال لم تكن مُحرَزة[٢]!

"وثمّة شرط آخر أشدّ خطورة، وهو ألّا يكون للسارق في المال المسروق نصيب، أي أنّ يكون المال مملوكًا ملكيّةً خاصّةً للمسروق منه. وبدهي أنّ هذا الشرط لا يتوافر في بيت مال المسلمين، أو الخزينة العامة، فكلّ من يستولي على بعض هذا المال العام - أو كلّه - لا يقام عليه الحد؛ لأنّ (له نصيبًا فيه ليس خالصًا للغير). وهكذا ينحصر مجال تطبيق حدّ السرقة على النصّابين وصغار اللّصوص، وهذا هو الإسلام الذي يطرحه الخطاب الدّيني على الناس، ويبشرهم بأنّه قادرٌ

[١] الصّدر، السيّد محمّد باقر، فلسفتنا، ٢٣٣- ٢٣٤.

[٢] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٤٤.

على حلّ مشكلات الواقع"[١].

وهنا يجب أنْ نلاحظ الأمور الآتية:

لا يُفرّق الدّكتور بين الاستعانة البيانيّة بلغة الفقهاء، وبين كونها مصدرًا للدّين والفقه والشريعة، خصوصًا من أمثال سيّد قطب غير الفقيه، الذي يضطر حين يريد بيان مسألة فقهيّة إلى الاستعانة بما ذكره الفقهاء بلغتهم، لكن هذا لا يعني أنّها تُعامل بلا نقاش، أو نقدٍ ممّن يمتلك أدوات الفقه.

تعامل الدّكتور مع مسألة حدّ السّرقة وضوابطه وقيوده بتبسيطٍ لا مثيل له، لكنّه متوقّعٌ جدًّا من شخصٍ لم يدرس الفقه دراسةً تخصصيّة. وهذا واضحٌ من عدم تفريقه بين ضوابط انطباق عنوان السّرقة من الناحية القانونيّة الفقهيّة، وبين حكم التعامل مع الأموال الأخرى إذا لم ينطبق عليها عنوان السّرقة، فتوهّم جواز الأخذ وعدم العقاب في حال لم ينطبق فيه عنوان السرقة! والحال لا توجد مثل هذه الملازمة، أي لا ملازمة بين عدم تحقّق عنوان السّرقة من الناحية الشرعيّة، وبين جواز الأخذ وعدم العقوبة، كما هو الحال بالنسبة إلى قطّاع الطرق، ففي قطّاع الطرق لا ينطبق عنوان السّرقة!

لكن هل يعني عدم انطباق عنوان السّرقة جواز سلب الناس وأخذ أموالهم، وأنّه لا عقوبة؟ والجواب بالسّلب، فالمسألة على العكس من ذلك تمامًا، ولا علاقة لها بالإنسان، كما عزف الدّكتور على هذا الوتر.

والحقّ، أنّ أمثال هذه الأحكام الارتجاليّة، والتبسيط، والدعاوى الإنشائيّة، حاضرةٌ بشكل كثيفٍ في الكتاب.

لم يكن الدّكتور نصر أمينًا في نقل حكم المسألة، فطبيعة طرحه للمسألة توهم القارئ أنّ المتجاوز على المال العام يترك بلا عقوبة، وهو غير صحيح،

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٤٤- ٤٥.

وكان الأجدر به نقل تتمّة كلام سيّد قطب، حيث ذكر: "والذي يسرق من بيت مال المسلمين لا يقطع؛ لأنّ له نصيبًا فيه فليس خالصًا للغير كذلك.. والعقوبة في مثل هذه الحالات ليست هي القطع، وإنّما هي التعزير.. والتعزير عقوبة دون الحدّ بالجلد، أو بالحبس، أو بالتوبيخ، أو بالموعظة، في بعض الحالات التي يناسبها هذا، حسب رأي القاضي، والظروف المحيطة"[1].

وهذا الفرع موجودٌ في الفقه الشيعي، قال الفقيه السيّد أبو القاسم الخوئي: "ألّا يكون المال مشتركًا بينه وبين غيره، فلو سرق من المال المشترك بقدر حصته، أو أقل لم تُقطع يده، ولكنّه يعزّر. نعم لو سرق أكثر من مقدار حصته وكان الزائد بقدر ربع دينار من الذهب قُطعت يده. وفي حكمِ السرقة من المال المشترك السرقةُ من المغنم أو من بيت مال المسلمين"[2].

والمسألة، كما أوضحت في النقطة الثانية، أنّ الفقهاء أكثر دقّة ممّا يتصوّر الدّكتور نصر، فلأن الأحكام الشرعيّة تثبت للعناوين وهي الموضوعات للأحكام، فهم يبحثون عن ضوابط تحقّق الموضوع بشروطه حتّى يثبت له حكمه الخاص؛ لأنّ الحكم مُناط به، وهو في محلّ البحث عنوان السّرقة والسّارق ليثبت في حقّه القطع، فإذا وجد العنوان ثبت حكمه، وإلّا فلا، لكن الانتفاء لا يعني ولا يلازمه عدم وجود عقوبةٍ في حال الاعتداء على الأموال، كما توهّم الدّكتور نصر، إلّا أنّها عقوبة تثبت بسبب عنوانٍ آخر غير عنوان السّرقة الذي فرضناه منتفيًا.

وإذا كان الحال على هذه الشاكلة، فكيف يتوقّع الدّكتور نصر، وأمثاله، أنْ نتعامل مع مخرجات البحث التخصصي في الدراسات الدّينيّة، بالمعنى المعروف في الحوزات والمعاهد الدّينيّة، بالقدر نفسه من التعامل مع مخرجات البحث الثقافي كما يطرحه الدّكتور وغيره! وأنْ نضع الجميع في سلّةٍ واحدةٍ تُسمّى بالفكر

---

[١] سيّد قطب، في ظلال القرآن، ٢: ٨٨٤.

[٢] منهاج الصالحين ٢: ٤٦، تكملة المنهاج.

البشري تضليلاً. فهل يجوز التعامل بالمساواة بين مَن شاخ في هذه العلوم، وغاص في أعماقها، وأفنى عمره في تفاصيلها، وبين السّابح على ضفافها!

رابعًا: اليقين الذهني والحسم الفكري

المدّعى هنا، أنّ هذه الآلية تتلاحم بنحوٍ عفويّ مع آلية توحيد الفكر والدّين، وبها يتم تكفير وتجهيل الخصوم، مع ما يوافق مزاعم امتلاك الحقيقة الشاملة، والرفض لكلّ قولٍ لا يستند إلى تأصيل إسلامي. وفي الواقع، يحتاج هذا الموضوع إلى معالجةٍ خاصّة، علاوةً على اشتراكه بين المتديّن وغير المتديّن، فالحسم الفكري واليقين الذهني ظاهرة تُصاب بها كلّ مدارس الفكر، بصرف النظر عن توجهاتها، ومعالجتها تحتاج إلى ولوج ميدان نظريّة المعرفة، فضلاً عن ميادين أخرى.

ومن جانبٍ آخر لا يمكن التعامل مع هذه المسألة تعامل الدّكتور نصر، الذي اتّسم بالبساطة والاختزال، وإنّما لا بُدَّ من تفصيل الموضوعات فيها لنعرف أي موضوع يمكن التنظير فيه دون تأصيل إسلامي، وأيّها لا يمكن ذلك.

على أنّ الدّكتور أبو زيد لم يسلم من هذه الآليّة، وهاك نماذج من ذلك:

١ - أكد الدّكتور في أكثر من موضع، وبطريقةٍ ساخرة، على أن كُتّاب الخطاب الدّيني يجهلون النظريات العلمية، والأفكار والثقافات التي يوردونها في سياق نقدها، في نرجسيّةٍ واضحةٍ لإبراز حيازته الفهم الدقيق، متبعًا آليّة الحسم الفكري واليقين الذهني، فمن الطرائق التي باتت معروفةً هذه الأيام لإبراز المقدرة العلمية اللجوء إلى تسخيف فهم الآخر، واتّهامه بالقصور، أو التقصير، دون ذكر شواهد على ذلك.

فتارةً يورد نقدًا كتبَه سيّد قطب ضدّ الاشتراكيّة أو الشيوعيّة، ويشكّك في فهم



قُطب لحقيقة هذين الاتجاهين بشكل واضح[١]. ويدَّعي تارةً أخرى أنّ الخطاب الدّيني يقوم بعملية اختزال لتلك النظريات والأفكار بغية إظهارها بشكلٍ منفّر، كحيوانيّة الإنسان بالنسبة للداروينيّة، واختزال الفرويديّة في وحل الجنس[٢]. وثالثة يؤكِّد: "أنّ الدّقة العلميّة ليست مطلبًا في الخطاب الدّيني"[٣]! ورابعة يجزم - وقد عاب الجزم في الخطاب الدّيني- مؤكّدًا: "أنّ رجال الدّين وعلماءه ليسوا من أهل الاختصاص في مجال مناقشة القيمة الأدبيّة للروايات، والكتابة الأدبيّة"[٤]!

ومن الواضح أنّ هذه الدعاوى، وإنْ كانت ممكنةً ومتحقّقةً ومقبولةً في الجملة أي بنحوٍ جزئي، ولكن تعميمها من الخطأ الفادح، ويفتقد مثل هذا التعميم لمبرّراتٍ قبوله، فهل نسي الدّكتور أنّ سيّد قطب – مثالاً - كان ناقدًا أدبيًّا، وأديبًا أريبًا، قبل أنْ يكون كاتبًا إسلاميًّا! على أنّها دعاوى قابلة للانعكاس على الدّكتور نصر، سواء في النظريات العلميّة والفكر الحديث، ودقّة فهمه له، أم في الفكر الإسلامي.

إنّ دعوى عدم الفهم وافتقاد الدقّة سيّالة؛ إذ بإمكان كلّ خصمٍ أنْ يدّعيها في حقّ خصمه، وما لم تُقدَّم مبرّراتٌ علميّةٌ بلغة الشواهد والأرقام على عدم الفهم، تدخل مثل هذه الدعاوى في خانة التسفيه الأيديولوجي. علاوة على أنّها لا توصل إلى مقاربة تلمّ الشمل، أو تُضيّق من هوّة الخلاف، أو تحلّ مشكلاً، أو تنتج معرفةً، بقدر ما تدخل الجميع في دوائر الاتّهام، والجدل المستدام. ويمكن، من باب المساجلة، أنْ نذكر نماذج من كتابه لم تحظ بالدقّة:

من الموارد النادرة التي جاء فيها ذكر الشيعة، ادّعى الدّكتور: " أنّ الاجتهاد

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٧٣.

[٢] م.ن، ٣٧.

[٣] م.ن، ٣٥.

[٤] م.ن، ٢٥.

الفقهي الشيعي في مسألة الإرث، يساوي بين الذّكر والأنثى في الميراث، أو على الأقل جعل البنت الوحيدة تحجب كما يحجب الذّكر"[١].

لا أُريد عرض مسألة الحجب، والدخول في افتراضاتها وتفاصيلها، إذ المطلب المتعلّق بحاجبيّة البنت صحيح إجمالاً، فلو كان للميّت بنتٌ أو ابنٌ ولم يكن معهما وارثٌ آخر من طبقتهما (الزوج والأبوان)، فالبنت المنفردة أو الابن المنفرد يحجب الإرث عن الطبقتين الثانية (الأجداد والجدّات وإنْ عَلَوا، والأخوة والأخوات وأولادهم وإنْ نزلوا)، والثالثة (الأعمام والأخوال وإنْ علوا وأولادهم وإنْ نزلوا). فالمساواة بهذا المعنى أي حاجبيّة البنت منفردة، والابن منفردًا، لبقية الطبقات صحيحة. لكنّ دعواه أنّ الفقه الشيعي يساوي بين الذّكر والأنثى في مسألة الميراث، لا مستند لها، وعلى خلاف الفقه الشيعي؛ لأنّ الفقه الشيعي في هذه المسألة لم يخرج قيدَ أنملةٍ عن قوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾[٢]. وهو موقفٌ مبثوثٌ في المدوّنات الفقهية الشيعيّة في باب المواريث، ولو كلّف الدّكتور نفسه مراجعة كتب الفقه الشيعي، لوقف عند المسألة التي تقول: "إذا اجتمع الابن والبنت منفردين [أي لا يوجد وارث آخر من طبقتهم وهم الأب والأم والزوج]، أو الأبناء والبنات منفردين، كان لهما أو لهم تمام التركة، للذّكر مثل حظ الأنثيين".

من جملة الأخطاء العلميّة التاريخية التي وقع فيها الدّكتور، دعواه أنّ المعتزلة يقولون بأنّ الصفات عين الذّات، في المسألة الخلافيّة المعروفة في التوحيد الصّفاتي[٣]. وفي أدنى مراجعة لمدوّنات علم الكلام، نعرف أنّ المعتزلة يقولون بنيابة الذّات عن الصفات، بمعنى أنّ ذاته تعالى نائبةٌ مناب الصفات، فيترتب على مجرّد ذاته ما يترتب على الذّات مع الصفة، وقالوا: خاصيّة العلم مثلاً

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ١٣٣.

[٢] النساء، الآية: ١١.

[٣] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ١٦٧.



إتقان الفعل، وهو أي إتقان الفعل يترتّب على ذاته تعالى بلا صفة علم حقيقيّة. والذي دعاهم إلى هذا القول هو خشية الوقوع في إشكاليّة تعدد القدماء فيما لو قالوا: بثبوت الصفات له، وكونها قديمة بقدم الذّات. قال الدّكتور بدوي في (**مذاهب الإسلاميين**)، تحت عنوان ما اتفقت عليه المعتزلة: «ونفوا الصّفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالمٌ بذاته، قادرٌ بذاته، حيٌّ بذاته، لا بعلمٍ وقدرةٍ وحياةٍ هي صفات قديمة، ومعانٍ قائمة؛ لأنّه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخصّ الوصف لشاركته في الإلهيّة "[١].

وهذا المعنى مبثوثٌ في مدوّنات علم الكلام، ويمكن لكلّ أحدٍ مراجعته.

٢- اتبع الدّكتور آليّة الحسم الفكري واليقين الذهني في تفسير الصّراع الذي دارت رحاه بين معسكر الإمام علي أمير المؤمنين عليه السلام ومعسكر معاوية، ووسمه جازمًا بالصراع السياسي الاجتماعي، وأفرغه من كلّ بعدٍ عقائديّ ودينيّ[٢].

يتنكّر الدّكتور - في هذا الحسم الفكري- لنصوصٍ تاريخيةٍ كثيرةٍ تؤكّد الجانب الدّيني والعقائدي في ذلك الصراع، وتصفه بالصراع مع الفئة الباغية، والقاسطين، وصراع تأويل التنزيل، وهي مضامين أكّدها الإمام عليّفي ساحة المعركة، إذ كان ينبري أفراد لسؤاله عن مسائل كلاميّةٍ وعقديّة، وكان بعض أصحابه يعترضون، لكنّه يقول إنّنا نقاتل القوم من أجل ذلك.

ومن اللاّفت هنا، أنّ الدّكتور نقل نصًّا للإمام عليّ عليه السلام يعارض فكرته في تحويل الصراع إلى سياسي، حيث نقل عن (**تاريخ الطبري**) قول الإمام وهو يخاطب معسكره: »عباد الله امضوا على حقّكم وصدقِكم [في] قتال عدوّكم؛ فإنَّ معاوية وعمرو بن العاص.. ليسوا بأصحاب دينٍ ولا قرآن. أنا أعرف بهم منكم، قد صحبتهم أطفالاً وصحبتهم رجالاً، فكانوا شرّ أطفال وشرّ الرجال.. ويحكم

[١] بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ١: ٤٧.

[٢] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٤٠، ٦٣.

إنّهم ما رفعوها لكم إلّا خديعةً ودهنًا ومكيدةً "[١].

خامسًا: إهدار البعد التاريخي

ادّعى الدّكتور نصر، أنّ الخطاب الدّيني يعيش وهم التطابق بين المعنى الإنساني وبين النّصوص الأصليّة، والتوحيد بين الفكر والدّين، وهو في الحقيقة توحيد بين الإنساني والإلهي، وتوهّم الوصول إلى القصد الإلهي، وأنّ الماضي يجب حلوله في الحاضر. وهذا ينتج ألّا يتصالح المسلم مع واقعه[٢]! ويقول: "وإذا كنّا في مجال تحليل النصوص الأدبية وهي نتاج عقلٍ بشريّ مثلنا، لا نزعم تطابق التفسير مع النصّ أو مع قصد كاتبه، فإنّ الخطاب الدّيني لا يكتفي بإهدار البعد التاريخي الذي يفصله عن زمان النص، بل يزعم لنفسه القدرة على الوصول إلى القصد الإلهي"[٣].

تُشَمُّ من نصوص الدّكتور في هذا الموضوع، رائحة أنّ الدّين وشريعته تاريخيّة، وإنْ حاول الخروج من المأزق بمأزق آخر هو الجوهري وغير الجوهري في الدّين، الذي لا تُعرف له ضابطة حاسمةً! وسيأتي في مسألة النصّ التعليق على فكرة الوصول إلى القصد والمراد، لكن من المهم هنا تسجيل بعض النقاط:

ماذا يقصد الدّكتور من التصالح مع الواقع؟ هل يراد من ذلك أنْ يخضع المسلم للواقع مهما كان بكلّ ظروفه الاجتماعيّة وتيّاراته الفكريّة، ويستسلم له حتّى لو كان يخالف عقيدته وثوابت إسلامه! والمسلم حينئذٍ يكون بالتسمية وليس مسلمًا حقيقيًّا. فهل يراد للمسلم أنْ يكون على شاكلة ذلك القسّ الذي يأتيه الناس نهارًا إلى الكنيسة للاعتراف بخطاياهم، لكنّه يشاركهم ليلاً حفلةَ الرقص والسُّكر!

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٦٣، نقلاً عن تاريخ الطبري ٥: ٤٨- ٤٩.

[٢] م.ن، ٥٤- ٥٥.

[٣] م.ن، ٥٥.



نعم، لا شك في أنّ من الحكمة أنْ يوازن الإنسان بين الأهم والمهم في تعاطيه مع مشكلات حياته، ويراعي نظام الأولويّات وهذا من الواقعيّة، لكن من دون أنْ نخلط بين الواقعيّة وبين الاستسلام للأمر الواقع؛ فالواقعيّة لا تعني الاستسلام للأمر الواقع مهما كان، وأنْ نتعايش معه كيفما كان، وإنّما الواقعيّة أنْ نستمر في محاولة تغيير الواقع بأدوات الواقع، وأنْ نجترح كلّ يومٍ منفذًا وطريقةً لدفع الواقع الفاسد ورفع أنقاضه، دون أنْ نستسلم له، وأنْ نتماهى مع خطواته، ثم نقول: هذه واقعيّة! وإذا كانت ثمّة خطوةٌ تستنفد وجودنا وقدرتنا دون أنْ تُنتج شيئًا ملموسًا، فالواقعيّة تقتضي تركها والتحوّل إلى خطوةٍ ثانيةٍ لتحقيق الأهداف نفسها التي رسمناها مسبقًا، وسعينا إلى تحقيقها بخطواتنا السابقة.

أما مسألة الجوهري وغير الجوهري، أو الجوهري والعرضي، الفكرة التي ذكرها الدّكتور نصر، وغيره من الكُتّاب المحدَثين الإيرانيين، فهي في الواقع لم تستند إلى تأصيلٍ نظريّ حاسم، يبيّن لنا الضابطة التي على أساسها نعدّ شيئًا جوهريًا في الدّين، ويكون على أساسها شيءٌ آخر عرضيًا. هل يراد أنّه كلّما انحرفت مسيرة البشريّة، وارتكبت شيئًا، وتنازلت عن شيءٍ، فلا بُدَّ من مسايرتها ومشايعتها في ذلك! فهل الستر بالنسبة إلى المرأة جوهري في الدّين أو غير جوهري؟ وهل حرمة أكل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا جوهريّ في الدّين أو عرضي؟ وهل الجوهري هو العبادات دون المعاملات؟ وهل الجوهري هو العقيدة دون الشريعة؟ وهل الجوهري هو المنسجم مع مزاجنا الشخصي والعرضي ما تأباه التربية الأوربيّة؟

وهكذا، عشرات الأسئلة التي ترد على هذا الخطاب الشِعري، الذي يطلقونه في الهواء الطلق بعنوان الجوهري والعرضي في الدّين.

ومن المهم أن نُلاحظ هنا، أنّ تبنّي الفصل الكلّي بين الدّين وبين المعرفة الدينيّة، وإمكان القراءات المختلفة للدّين، بحكم أنّ النصوص صامتة، وأنّ القارئ

والمفسّر يتأثّر في تلقّيه للنصّ بظروفه الاجتماعيّة، وثقافة عصره، واستعداده النفسي، يُنتج نفي الرسالة الأساس والأصليّة للنصّ، وتكون عملية الفرز والفصل بين الجوهري والعرضي في الدّين عبثيّة ليس لها معنى!

وإذا كانت هناك رسالةٌ جوهريّةٌ في الدّين، تمثّل ذاتيّاته، وما دونها عرضي بنحو يتمكّن فيه الدّين من التعايش مع كلّ واقع اجتماعي، وسياسي، وثقافي، ويكون المسلمُ فيه متصالحًا مع واقعه دون إهدار للبعد التاريخي، فما الحاجة في أنْ يبعث الله تعالى الأنبياء بشكلٍ واسعٍ جدًّا، ويتحمّلوا كلّ تلك المعاناة والمشاق والقتل من أجل تغيير الأوضاع والبُنيات الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة؟

لا شكّ في أنّ هذا التنظير يؤدّي إلى نقضِ أغراض الرسالة الإلهيّة، وعدّ الدّين عبثًا ولغوًا، وإلى حيرةِ البشر وضلالهم! والنزول بالإسلام وتقليصه إلى مستوى التجربة الذاتيّة الشخصيّة!

ذكر الدّكتور في سياق حديثه عن إهدار البعد التاريخي مفهوم الجهل مثالاً، وادّعى أنّ الجهل في لغة ما قبل الإسلام يعني الخضوع لسطوة الانفعال والاستسلام لقوة العاطفة، دون الاحتكام إلى رزانة العقل وقوّة المنطق[١]. وبما أنّ الإسلام يمثّل النقيض، وكلمة الجاهليّة تدلّ على المرحلة التاريخيّة التي قبل الإسلام، فمعنى ذلك أنّ الإسلام يمثّل جوهريًا موقف الاحتكام إلى العقل والمنطق، حتّى في فهم نصوصه ذاتها[٢]. ولكن عبر تطبيق آليّة إهدار البعد التاريخي، يعدّ الخطاب الدّيني الجاهليّة هي الاعتداء على سلطان الله، والاحتكام إلى العقل! أي صارت الجاهليّة نقيض الحاكميّة، وهي الخضوع لحكم البشر في مقابل الخضوع لحكم الله[٣]!

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٥٦.

[٢] م.ن، ٥٧- ٥٨.

[٣] م.ن، ٥٨.



وهنا يلاحظ، أن الدّكتور يخلط بين المعنى الموضوع له وبين المستعمل فيه؛ فلو سلّمنا أن مفردة الجهل تستعمل في الاستسلام لقوة العاطفة قبل الإسلام، فلا يعني ذلك كونه المعنى الوحيد والموضوع له، وأبسط مراجعة لمعاجم اللّغة توقف القارئ على ذلك، كما سيأتي.

زِد على هذا، مَنْ ينكر أنْ يكون العقل أداةً في فهم النصوص الدّينيّة حتّى يأتي الدّكتور ليشجب هذا الإنكار؟ وكيف ساغ له أنْ يدّعي بكلِّ حسمٍ وإطلاقيّة أنّ الخطاب الدّيني يعدّ الجاهليّة هي الاحتكام للعقل! وكيف ساغ له مثل هذا التعميم، وهناك مدارس إسلامية تعدّ العقل من جملة الأدلّة إلى جانب القرآن والسنّة، بل ولا يثبت الشرع إلاّ بعقل! بل جعلت بعضُ النّصوص الدّينيّة العقلَ الحُجّةَ الباطنة[1].

[١] الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني ١: ٢٧٧، كتاب العقل والجهل، ح ١٢.

قائمة المصادر

١. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدّين السيوطي، اعتنى به وعلّق عليه: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٢. حيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأوّلى، ١٤٢٤هـ.

٣. لعين، الخليل الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٤. فلسفتنا، السيّد محمّد باقر الصّدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصّدر، قم، الطبعة الأوّلى، ١٤٢٤هـ.

٥. في ظلال القرآن، سيّد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة والثلاثون، ١٤٢٥هـ.

٦. القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، ترجمة: دلال عبّاس، دار الجديد، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.

٧. القرآن والسلطان، فهمي هويدي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م.

٨. لكافي، محمّد بن يعقوب الكليني، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

٩. العَلمانيّة، كاترين كنسلر، ترجمة: محمّد الزناتي، جيوم ديفو، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

١٠. المحصول في علم الأصول، فخر الدّين الرازي، علّق عليه ووضع حواشيه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١١. مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأوّلى، ١٩٩٦م.

١٢. الأُسس الفلسفيّة للعَلمانيّة، عادل ضاهر، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٥م.

١٣. المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه: محمد أحمد بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثالثة.

١٤. المسألة الدينيّة في القرن الواحد والعشرين، د. جورج قرم، تعريب: د. خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأوّلى، ٢٠٠٧م.

١٥. مسند أحمد، أحمد بن حنبل، مؤسّسة الرسالة، لبنان، الطبعة الأوّلى، ١٤١٦هـ.

١٦. معجم مقاييس اللّغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، مكتب



الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.
١٧. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ضبط: هيثم طعيمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأوّلى، ٢٠٠٢م.
١٨. مقدّمة جامع التفاسير، الرّاغب الأصفهاني، حقّقه وقدّم له وعلّق حواشيه: د. أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
١٩. منهاج الصالحين، السيّد أبو القاسم الخوئي، مؤسسة الإمام الخوئي، الطبعة الثانية والثلاثون، ١٤٢٤هـ.
٢٠. نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى بالفكر الدّيني المعاصر، السنة الرابعة، صيف وخريف ٢٠٠٨م.
٢١. نقد الخطاب الدّيني، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، المغرب- بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م.
٢٢. نهج البلاغة، الشريف الرّضي، ضبط نصّه: الدّكتور صبحي الصالح، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ
٢٣. أصول التفسير وقواعده، الشّيخ خالد عبد الرحمن العَك، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
٢٤. ٣٠. هرطقات عن الديموقراطيّة والعَلمانيّة والحداثة والممانعة العربيّة، جورج طرابيشي، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، بيروت، الطبعة الأوّلى، ٢٠٠٦م.
٢٥. اقتصادنا، السيّد محمّد باقر الصّدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصّدر، قم، الطبعة الأوّلى، ١٤٢٤هـ.
٢٦. تاريخ الرسل والملوك، محمّد بن جرير الطبري، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩م.
٢٧. التراث والعَلمانيّة، البنى والمرتكزات، الخلفيّات والمعطيات، د. عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأوّلى، ٢٠٠٩م.
٢٨. التفسير والمفسرون، الشّيخ محمّد هادي معرفة، الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، مشهد، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.
٢٩. سنن ابن ماجة، محمّد بن يزيد القزويني، تحقيق: بشّار عواد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأوّلى، ١٤١٨هـ.
٣٠. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأوّلى، ١٤٢٠هـ.



A Critical Reading of the Book "Critique of Religious Discourse" by Nasr Hamid Abu Zayd

Sheikh Mazen Al-Mutawari the Religious Seminary
Najaf Al-Ashraf

Abstract

This study deconstructs and critiques the book Critique of Religious Discourse by Dr. Nasr Hamid Abu Zayd, which originally was a research paper submitted by Dr. Nasr to Cairo University to attain the rank of professor. The book was dedicated to explaining the mechanisms of religious discourse and its intellectual premises, focusing on studying the patterns of meaning in religious texts, how they are produced, and how they are read. The study of the book was centered on the fundamental provocations in Critique of Religious Discourse, analyzing its structure and premises, pointing out the inconsistencies and contradictions, the lack of knowledge about Islamic thought and its directions, the traps of reductionism that Dr. Abu Zayd fell into, as well as the selectivity and unilateralism, and imposing a secular vision in dealing with religious texts. Additionally, it considers the outcomes and objections that Dr. Abu Zayd had previously recorded against the authors of religious discourse. The study adopted a focused approach in criticizing the core ideas in the book, presenting observations, recording objections, and illustrating inconsistencies while avoiding detailed and expansive discussion except in cases where it was necessary.

Keywords: religious knowledge, Islamic thought, interpretation, religious discourse, secularism, governance, heritage, Quranic text, historicity, text silence.

The Isfahan Theological School

Mohammad Taqi Subhani
Mohammad Jafar Rezaei
Translated by: Hassan Ali Matar

Abstract:

The Isfahan School was established with the rise of the Safavid dynasty and the support of the Safavid kings for Shi'ism, inviting Shiite scholars to reside in Isfahan. The intellectual environment created by the Safavids in this city became a reason for the presence, stability, and consolidation of all theological currents in this city. This article aims to introduce the Isfahan theological school by researching and introducing three theological currents, which are as follows:

1. The narrative theology current, which has two intellectual origins; it is influenced by the narrative current of Jabal Amel on one hand, and by the Akhbari current on the other.

2. The rational philosophical theology current, which is essentially an extension of the philosophical school in Shiraz.

3. The non-philosophical rational theology current, which is an extension of the Imami theological current in Hillah. Unlike the second current,which introduced the teachings of philosophers into the field of theology, this current merely utilized philosophical literature and aimed to critique the philosophers' views in explaining doctrinal concepts.

Keywords: Theological School, Isfahan, Narrative Theology, Rational Philosophical Theology, Non-Philosophical Rational Theology



The Birth and Martyrdom of Imam Musa ibn Ja'far al-Kadhim (Peace be upon him)

Sheikh Muhammad Baqir Malkiyan
Professor at the Islamic Seminary – Specialist in Islamic Theology / Qom

Abstract:

This research discusses the birth of Imam Abu al-Hasan al-Kadhim (Peace be upon him) and the date of his martyrdom in two sections:

As for his birth, Imam Abu al-Hasan Musa ibn Ja'far al-Kadhim (Peace be upon him) was born on Sunday, the 7th of Safar, in the year 128 AH.

As for the date of his martyrdom, it was on Friday, the 25th of Rajab, in the year 183 AH.

And knowledge is with Allah, the Exalted; {And you have not been given of knowledge except a little}. The Almighty has spoken the truth.

Keywords: Birth of Imam al-Kadhim, al-Abwa, Martyrdom of Imam al-Kadhim, Rajab

Achieving the Good Life by Following the Infallible Imams and Its Full Manifestation in the Post-Appearance Era of the Awaited Mahdi

Dr. Fatemeh Abuhamzeh
Amir Kabir University - Department of Education and Humanities / Tehran

Abstract

The term good life is a Quranic concept and a divine promise bestowed upon every person who believes in Allah and His Messenger and performs righteous deeds. Throughout history, Allah has sent prophets and their successors (peace be upon them) to guide humanity towards eternal happiness and the good life. Thus, there is no path to achieving happiness and the good life except by following the prophets and their divine successors. In the era of the last Prophet Muhammad (peace be upon him and his family), guidance for people depends on following the instructions of the noble Prophet (PBUH) and his successors, whom Allah has chosen for this mission. In this article, we present reasons with references from hadiths that following the commands of the infallible Imam and the successor of the Prophet of Islam (PBUH) is a guarantee for human happiness and achieving the good life. Furthermore, by studying the era following the appearance of the promised Mahdi (may Allah hasten his reappearance), the ultimate ideal of humanity in the good life will be realized, and the complete virtuous city will be manifested.

Key words: Good life, Imams, Mahdi, Appearance



The Oppression of the Mother of the Believers, Lady Khadija (p)

Mujtaba Al-Sada Researcher in Islamic Thought / Qatif (p)

Abstract:

Lady Khadija (p) held a special place in the heart of the Prophet (pbuh). Her virtues were etched onto Islam through her sacrifices and struggles, with numerous commendations that are countless. She was considered one of the most perfect women and was adorned by the Ahl al-Bayt (p) with a multitude of high honors, being a source of pride for them. Unfortunately, there are those who seek to defame her (p) and tarnish her pristine reputation and illustrious biography. Some writers and historians promote false information and lies, repeating them often enough for them to become perceived as established truths and integral parts of her rich history, aiming to diminish her status and symbolic position (p).

Certainly, there were previous political and social motives, and special agendas, to oppose her status. Currently, there are ideological and sectarian motives behind the continuation and promotion of these falsehoods, distorting the true image of the mother of al-Zahra (p). Many historical texts demonstrate the extent of the injustice and prejudice inflicted upon Khadija. However, the greatest injustice she suffered was the obscuring and neglect of prophetic narrations transmitted on her behalf, the marginalization and exclusion of her statements and poems, in addition to diverting attention from her significant roles and tremendous stances. Ignoring crucial aspects of her life to diminish her importance has negatively impacted her historical legacy and esteemed status. Some orientalists have exploited these misrepresentations to raise doubts. In truth, these fabrications found in historical and biographical texts attack the Prophet (pbuh) and criticize him, before they slander and harm Khadija (p), having a detrimental effect and serious consequences on human thought, Islamic communities, and future generations.

Keywords: Khadija bint Khuwaylid, Wife of the Prophet, Personal Status, Oppression of the Mother of the Believers, Hadiths of the Messenger of Allah (pbuh), Orientalist Doubts, Death and Martyrdom of Khadija.

The Issue of Imam Hasan's Names

Professor Dr. Jawad Kadhem Al-Nasrallah
Specialist in Islamic History - College of Arts - University of Basra / Iraq

Abstracts

The hand of manipulation and fabrication, aimed at discrediting the Ahl al-Bayt in general and Imam Hasan (peace be upon him) in particular, has affected all aspects of their noble lives. This includes the creation of narratives that malign the Alawi household, especially Imam Ali (peace be upon him). They exploited the issue of the names of Imam Ali's (peace be upon him) children to portray him negatively, subtly suggesting that the relationship between the Prophet (Peace be upon him and his family) and Imam Ali (peace be upon him) was strained. They claimed that Imam Ali (peace be upon him) hastened to name his children without consulting the Prophet (Peace be upon him and his family), who would then oppose and impose another name.

Despite this, the narratives assert that Imam Ali (AS) would again name his children without consulting the Prophet (Peace be upon him and his family), leading the Prophet to change the name once more. Due to the weak knowledge of some narrators, they further claimed that Imam Ali (peace be upon him) named his third son Harb (War), but the Prophet (Peace be upon him and his family) changed it to Muhsin. However, Imam Ali (peace be upon him) did not have a son named Muhsin during the Prophet's (Peace be upon him and his family) time or afterward; rather, the narratives confirm that he was a fetus in his mother's womb and was miscarried after the attack on the house of Imam Ali (peace be upon him) and Lady Fatimah (peace be upon her). Through several narratives, they sought to depict Imam Ali (peace be upon him) as a man of war and bloodshed, desiring to name his children Harb and wishing to be called Abu Harb (Father of War), despite his war conduct indicating his aversion to war, to the point of being accused of cowardice. There might be an attempt to divert the meaning of the Prophet's (Peace be upon him and his family) saying: "O Ali, you are to me as Aaron was to Moses, except that there is no prophet after me.

" This means that Imam Ali (peace be upon him) is the Prophet's (Peace be upon him and his family) successor and minister, just as Aaron was to Moses (peace be upon him). Understanding the status of Imam Ali (peace be upon him) from the Prophet (Peace be upon him and his family) is understood from knowing the status of Aaron from Moses (peace be upon him), as mentioned in the Holy Quran. Hence, they fabricated the claim about Aaron's (peace be upon him) children.

Keywords: Islamic History , Prophetic Biography , Ahl al-Bayt (peace be upon him) , Imam Hasan (peace be upon him) , Text Verification , Fabrication in History

The Meanings of Freedom

Sheikh Muhammad Taqi Misbah Yazdi (May he rest in peace)

Abstracts

ThisThis study delves into the meanings and connotations of freedom, particularly from educational, ethical, and philosophical perspectives, and discusses them with objective analysis and precise scientific evaluation.

The study identifies ten distinct meanings, including the freedom of choice and the rejection of coercion in making choices. It emphasizes that coercion contradicts the philosophy of establishing a value-based educational system built on the selection of good and the rejection of evil, which can only be achieved through the limited free will of humans.

One of the meanings discussed is existential independence, where a person is not bound by responsibilities that are imposed on them; instead, they determine their responsibilities by choice and set their obligations based on their capacities and potential. This meaning contradicts the concepts of monotheism, servitude, and submission to Allah, as Allah is the causative agent of human existence and holds control over human actions and destinies.

Other meanings include the lack of inherent attachment to things, absolute comprehensive freedom, and independence in legal personality.

The study further analyzes and critiques these meanings, distinguishing between valid interpretations and others.

Keywords: choice, freedom, human.



9. The process of reviewing must be run confidentially and the written notes must return to the editor in chief.
10. Reviewer's notes recommendations must be depended in acceptance publication decision.

Guidelines of Reviewers

Journal of Al-Aqeedah takes notice on the accreditation of highly standards and equality in reviewing process. It is interesting in all procedures of reviewing process. Its essential interest is to make the scientific reviewer examining the manuscript very well according to his/her major. The manuscript must not be under the reviewer's selfopinion. Reviewer must mention the reliable notes on the manuscript and return to the journal within fifteen days and the reviewing process is doing according to the following limitations:

1. The title and its approach to the content.
2. Validity of methodology and its approach to the content.
3. The documentation of the references and its modern ones.
4. Literature review and the scientific value adding to knowledge field.
5. the manuscript meeting journal policy and the instructions of publication.
6. the research paper drawing from previous studies? Reviewers must be mentioned that to the editor in chief.
7. Reviewers must mention and clarify the abstract that describe the content of the manuscript. Here must be relevance between the content of the manuscript and its idea in Arabic and English.
8. the author explaining to scientific results depending on theory frameworks.

3- The researcher must follow amending manuscript according to editorial board notes supporting to report of scientific reviewer.

4- I have no permission to do in original research paper except to get the consent from the editor in chief.

5- I undertake in charge of any modification legally and morally in all content of manuscript. and I hereby undertake as follows:

1- My own thinking of research.

2- To be concede copyright, publication, distribution of hard and soft copies of journal to journal of Al-Aqeedah or who is authorized.

Name of the first researcher:

Institution:

Email:.................................. No. mobile:............................

The names of participants (if there are)

Signature:

Date:

To/

NO.

Sub/ Undertaking of Publication

Date:

Editorial board please to tell you that we get your manuscript (...........)

Please, fulfill the following undertaking statement form and return it as quickly as possible to be ready for the review. It is important to know that we consider the date of receiving this statement as the staring of reviewing procedures.

Director

Dr. Ammar alsagheer

Undertaking Statement

I am (..) hereby sign and my manuscript title is (...)

I undertake that:

1- A research paper is unpublished and not present to other publisher as fully or summary. The research paper must not draw from any thesis or dissertation.

2- The instructions and the morals of publication must follow as mentioning in this journal and checking the language of manuscript.

by the editorial board or the reviewers.

6) The researchers must guarantee to work accredited research papers for meeting professional criterion and highly morals without changing the outcomes.

7) The researchers must use scientific methods to get the reality.

8) The researchers must be neutral and be far of extremism of opinion and the self. She/he must be openminded to the scientific reality.

9) The researchers must be accredited systematic approaches and further evidence to prove the hypotheses and getting the outcomes.

10) Reviewers must be assured that there have no plagiarism. It needs to mention to all published works.

Magazine publishing policy

The aim of the journal is to provide equal opportunities to all researchers. It is accepted the scientific research papers according to scientific and accredited contents. Journal's sight is to be a commitment to professional morals of publication which is highly interesting to researchers and reviewers with meet the aims and visions of the journal.

The following statement of morals of scientific publication of this journal has announcements and regulations particularly and morally to editor in chief, editorial board, reviewers and researchers. This is to be meeting with principles of global morals of publication committee (COPE).

1) Editor in chief is doing to achieve follow up and initially review the manuscripts and the validity or the excuse for the publication before sending to reviewers.

2) Editor in chief is doing with editorial board and the experts to select the suitable reviewers according to the subject of the manuscript and the major confidentially.

3) Journal presents reviewers' and experts' reports for the service and supporting researchers in an artistic way, methodology and information. This is for the quality of the research process.

4) There must be a commitment to prevent discrimination against enmity, sex, social race or religion excepting non commitment research methodology.

5) Journal has a commitment never using of the ideas of researches

a- Journal tells the author that track running during one week from the date of submission.

b- Journal tells the authors' acceptance papers with accepting of Editorial Board that they will publish during expecting date.

c- Reviewers may examine the papers with modifications or additions before publication that they return to the authors.

d- Journal tells the author that manuscript meets with a refusal without necessary to reasons.

e- Each author is granted one journal from the number including his/her publication.

name, book title, translation, volume , name of the press, place of printing, year of publication.

6- Manuscript must be included a list of references and bibliographies separately from the margins. Foreign references and bibliographies must add to as a list separately from Arabic ones with interesting in order of alphabet of the names books and papers in journals.

7- Tables, graphs and portraits should be printed on independent sheets and their references must be mentioned under them with the appearance of places in the body.

8- Curriculum vitae of the new author should be provided with the manuscript with mentioning to its submission to conference or scientific symposium. It needs to mention the scientific association which may sponsor or help.

9- Research must not publish previously.

10- Manuscript must be printed on A4 sheets with CD and minimum 25 pages simplified Arabic 16 font for the body and 14 for the margins with numerating order.

11- Order of research papers in journal are according to artistic procedures.

12- Manuscrpts must be reviewed confidentially for the validity of their publication. They do not return either acceptance or not. Procedures of tracking as follows:

Guidelines for Authors

The Journal of Al-Aqeedah is accepted research papers and accredited studies according to instructions of the scientific researches as follows:

1- Manuscripts should be followed rules and international standards of the scientific researches.

2- Publishable researches must be connected to the journal's main themes, namely:

a. Ancient and modern theology

b. Contemporary thought

c. Suspicions and responses

d. Al-Aqeedah library

e. Al-Aqeedah literature

3-The abstract must be in Arabic and English within one page containing the full title.

4- The first page must contain the title, the name of the authors, occupation, phone number and email.

5- The margins are in the body of each page and the sources and references at the end of the research. As for the method of writing the sources and references, it is written according to the international formula known as (Chicago) and it is as follows : Surname, author

International NO. ISSN: 2709-0841

Journal Management: 00964-7717072696

Our website : www.iicss.iq

Email: Aqeedah.m@gmail.com

Accredited number in the House of Books and

DocumentsBaghdad: 2465-2021

Position Address: Iraq – Al-Najaf AlAshraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

8	Asst. Prof. Dr. Aqeel Sadiq Al-Asadi	Iraq	University of Basra, College of Arts, Department of Philosophy	Contemporary Islamic Thought
9	Asst. Prof. Dr. Mohammed Hamza Al-Shaibani	Iraq	University of Babylon, College of Islamic Sciences	Contemporary Islamic Thought

Arabic Proofreading

Dr. Fada'a Dhiab

English Proofreading

Assistant Lecturer Fadhil Shihan



➢ A quarterly scientific journal concerned primarily with the matters of doctrine as well as ancient and modern theology

➢ Issued by the Islamic Center for Strategic Studies- Al-Najaf Al-Ashraf

➢ Rajab (33) 1446 A.H.

AlAqeedah

A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

(33) winter – 2025 A.D.

Rajab – 1446 A.H.

Issued by

The Islamic Center for Strategic Studies

Committed to Religious Strategy

Al-Najaf Al-Ashraf

https://www.iicss.iq

Aqeedah.m@gmail.com

Islamic.css@gmail.com

Telephone: 00964-(07717072696)

Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex



A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

(33) winter – 2025 A.D.
Rajab – 1446 A.H.

Issued by
The Islamic Center for Strategic Studies
Committed to Religious Strategy
Al-Najaf Al-Ashraf



https://www.iicss.iq

Aqeedah.m@gmail.com

Islamic.css@gmail.com

